

تفسير مسار التاريخ

دكتور رأفت الشيخ



تفسير مسار التاريخ

(نظريات فى فلسفة التاريخ)

دكتور رأفت الشيخ
أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر
جامعتى الزقازيق - وقناة السويس

طبعة عام
١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م



عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية
EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

تصميم الغلاف : منى العيسوي

الناشر : عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية

٥ شارع ترعة المريوطية - الهرم - ج.م.ع - تليفون - فاكس ٣٨٧١٦٩٣

ص . ب ٦٥ خالد بن الوليد بالهرم - رمز بريدي ١٢٥٦٧

Publisher:EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

5, Maryoutia St ., Alharam - A.R.E. Tel : 3871693

P . B 65 Khalid Ben - Alwalid - Alharam P. C 12567

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

كانت دراساتنا السابقة عن فلسفة التاريخ مقدمة لدراسات تهدف إلى تفسير مسار التاريخ عند الفلاسفة والمؤرخين ، وهذه الدراسة تستعرض آراء وأفكار الفلاسفة والمؤرخين عبر العصور التاريخيه لتفسير مسار التاريخ حيث يبدأ الفصل الأول بدراسة عن علم التاريخ وهل هو علم أم فن ، وأهمية دراسة التاريخ وأهداف دراسة التاريخ والفائدة من دراسة التاريخ ، وأيضا دراسة عن فلسفة التاريخ معناها ومقولاتها وعلاقة الفلسفة بالتاريخ وشروط التوصل لنظرية فى فلسفة التاريخ .

وفى العصور الوسطى كان علينا أن ندرس آراء وأفكار فلاسفة ومؤرخى تلك العصور فى تفسير مسار التاريخ ، مثل القديس أوغسطين أو أغسطينوس ، ومثل إخوان الصفا ، وعبد الرحمن بن خلدون .

والدراسة لفلاسفة ومؤرخى عصر النهضة الأوربية وآرائهم وأفكارهم فى تفسير مسار التاريخ أمثال كل من الأديب الإيطالى دانتى أليجرى ، والفيلسوف السياسى نيقولا مكيافيللى ، والكاتب المؤرخ جيامبا تستا فيكو .

وقد شهد القرن الثامن عشر وجود فلاسفة ومؤرخين لهم أفكارهم فى تفسير مسار التاريخ أمثال : ڤولتير ، وكوندورسيه ، ومونتسكيو ، وجان جاك روسو وهم فلاسفة فرنسيون ، إلى جانب الفيلسوف الألمانى عمانويل كانط .

وكان أشهر فلاسفة القرن التاسع عشر فى تفسير مسار التاريخ كل من فريدريك هيجل وكارل ماركس ، وكلا الرجلين من الفلاسفة الألمان المشهود لهم بالإنتاج العلمى والأفكار المبتكرة فى تفسير مسار التاريخ .

أما القرن العشرين فقد حفل بالعديد من المفكرين والفلاسفة الذين أسهموا فى تفسير مسار التاريخ ، كان منهم بنيتو كروتشة ، وأوزوالد شبنجلر وأرنولد توينبى ..

أرجو أن أكون قد استطعت استعراض أفكار وآراء مجموعات من الفلاسفة والمؤرخين حول تفسير مسار التاريخ عبر العصور التاريخية .

والله ولى التوفيق ،،

أ.د. رأفت الشيخ



الفصل الأول

علم التاريخ وفلسفة التاريخ

أولا : علم التاريخ

- معنى التاريخ .
- هل التاريخ علم ؟
- أهداف دراسة التاريخ .
- فلسفة التاريخ .

ثانيا : فلسفة التاريخ

- مقدمة
- مقولات فلسفة التاريخ :
- مقولة الكلية .
- مقولة العلية .

* علاقة الفلسفة بالتاريخ .
* شروط الوصول لنظرية فى فلسفة التاريخ :

- حالة انحلال أو تدهور .
- قلق على المستقبل .
- التاريخ العالمى .



أولا : علم التاريخ

معنى التاريخ

"التاريخ دراسة للتطور البشرى فى جميع جوانبه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والروحية ، أيا كانت معالم هذا التطور وظواهره واتجاهاته" .

فى ضوء هذا التعريف الموجز لعلم التاريخ نستطيع أن نستنزيده تفصيلا وتوضيحا ، فذكر البعض أن كلمة التاريخ تعنى مجموعة الحوادث التى ظهرت وسوف تظهر[١] فى حياة البشرية كما أنها تعنى الإلمام بتلك الأحداث ، وأن الكلمة "استوريا Historia" يونانية الأصل تدل جذورها على معنى الرؤية ، حيث أن كلمة "أستور Histor" تعنى الرؤية والمشاهدة أو الاستقصاء بقصد المعرفة[٢] .

ويذكر البعض الآخر أن التاريخ يشتمل على المعلومات التى يمكن معرفتها عن نشأة الكون كله بما يحويه من أجرام وكواكب ، ومن بينها الأرض وماجرى على سطحها من حوادث الانسان من أمثال ذلك نجد المؤرخ الانجليزى هـ .ج . ويلز Herbert George Wells يبدأ كتابه المسمى "موجز تاريخ العالم" بدراسة نشأة الكون والأرض وما ظهر على سطحها من مظاهر الحياة المختلفة[٣] .

ويذكر البعض الثالث أن كلمة التاريخ لفظ عربى خالص يعنى الإعلام بالوقت ، ومن هنا ظهرت كلمات التاريخ والتوريخ[٤] ، وإن كان هناك من يعتقد أن الكلمة - أى كلمة التاريخ فارسية الأصل ، وأن العرب أخذوها عن الفرس ، وعلى العموم فإن التاريخ يعنى لغويا التوقيت أى تحديد زمن الأحداث وأوقات حدوثها[٥] .

---

(١) يعنى بأن ما سيظهر من أحداث مرتبط بما سبق ، وهذا أساس النظرة الحديثة المستقبلية فى دراسة التاريخ المعروفة باسم Futurecology .

(٢) د. اسحاق عبيد : معرفة الماضى ص١ .

(٣) د. حسن عثمان : منهج البحث التاريخى ص١١ .

(٤) التاريخ History ، والتاريخ كفاعلية فكرية Historiography .

(٥) د. شوقى الجمل : علم التاريخ ص٨ .

ويذكر البعض الرابع أن التاريخ هو وعاء الخبرة البشرية أو هو العلم الخاص بالجهود البشرية أو هو المحاولة التى تستهدف الإجابة على الأسئلة التى تتعلق بجهود البشرية فى الماضى وتستشف منها جهود المستقبل ، فالتاريخ يتناول الأمة من الأمم بالتنقيب فى طوايا فكرها ومدى ارتباط ذلك الفكر بالدنيا والحياة ، ثم اتصاله بسيرة الانسان فى الأرض وجهوده المتصلة لرفع شأنه اقتصاديا وعلميا وفكريا ، ومدى ارتباط ماضى الأمم بحاضرها ، وحاضرها بمستقبلها[١] .

وقد بدأ التاريخ يظهر إلى حيز الوجود فى صورة بدائية أولية منذ أخذ الإنسان البدائى من فجر المدنية يقص على أبنائه قصص أسلافه ممتزجة بأساطيره ومعتقداته . وقد أخذ التعبير عن التاريخ يتدرج مختلطا بالفن كالرسم والنقش على الحجر ، ومع تطور الحضارة أخذ التاريخ يشكل أساسا جوهريا فى تسجيل موكب البشرية الحامل .

وهذا يعنى أن التاريخ هو المرآة أو السجل أو الكتاب الشامل الذى يقدم لنا ألوانا من الأحداث وفنونا من الأفكار وصنوفا من الأعمال والآثار ، وأن التاريخ يتخذ مجراه على يد الانسان بطريق مباشر وفى ظروف معينه ، والانسان ابن الماضى ، بل هو ثمرة الخلق كله منذ أزمان سحيقة والعلاقة وطيدة بين حياة الفرد وبين الحياة فى القرون والعصور الماضية[٢] .

ويذكر آخرون أن معنى التاريخ يكمن فى أن الماضى الذى يبحث فيه المؤرخ ليس ماضيا ميتا ولكنه ماض فى بعض الاعتبارات مازال حيا فى الحاضر ، وإن كان الفعل أو الحدث الماضى يعتبر ميتا فإن ذلك الماضى سيظل دون معنى عند المؤرخ مالم يستطع المؤرخ أن يدرك ويفهم الأفكار التى وراء هذا الحدث وعلى هذا يمكن القول أن كل التاريخ هو تاريخ الفكر[٣] .

ويذكر آخرون أيضا أن التاريخ يعنى دراسة الأحداث أو هو الأحداث نفسها ، والأحداث جمع حادث ، والحادث من وجهة نظر المؤرخ كل ما يطرأ من تغير على حياة البشر ، وكل ما يطرأ من تغير على الأرض فى الكون متصلا بحياة البشر . والحادث قد يكون مفاجئا كوقوع زلزال يهدم المدن والقرى ، وقد يكون عنيفا مثل قيام حرب ، وقد يكون بطيئا كعمليات

---

(١) آلبان ج ويدجرى (مترجم) : التاريخ وكيف يفسرونه .. تعليق المترجم .

(٢) د. حسن عثمان : المرجع السابق ص١٢ – ١٣ .

(٣) Carr, E.H. : What is History, p. 22 .

التطور البطيئة التى لايفطن الانسان إلى حدوثها إلا على المدى الطويل مثال ذلك تطور المرأة العربية وخروجها من عزلة البيت إلى الحياة العامة ، فهذه عملية طويلة بدأت من أواخر القرن التاسع عشر ولا زالت مستمرة إلى اليوم وهى فى مجموعها حادث تاريخى خطير بعيد المدى ، وقد يقع الحادث دون أن يفطن إليه أحد ثم تتجلى خطورته فيما بعد مثل ميلاد طفل يصبح فى يوم من الأيام قائدا كبيراً أو مفكرا عظيما أو سياسيا ماهرا ، أى يصبح من صناع التاريخ[1] .

وسواء كانت الأحداث صغيرة أو كبيرة ، محسوسة أو غير محسوسة ، قصيرة الأمد أو طويلة فإن الذى يجمع بينها هو أن الحال قبلها يختلف عنه بعد وقوعها ، فالعالم قبل نابليون بونابرت يختلف عن العالم بعده ، والدنيا قبل الحرب العالمية الثانية تختلف عنها بعدها ، ومصر بعد ثورة ١٩٥٢م تختلف عن مصر قبل الثورة .

والتاريخ يشمل الماضى والحاضر والمستقبل معا ، ونحن عندما ندرس الماضى فاننا فى نفس الوقت ندرس الحاضر والمستقبل ، لأننا إذا دققنا النظر تبين لنا ألا شئ فى الوجود يتلاشى ويضيع مع الزمن ، ولايوجد فاصل بين الماضى والحاضر والمستقبل .

ويعلمنا التاريخ أن لكل زمان ومكان ظروفه وأفكاره وقيمه وأساليبه فى التفكير والعمل وأن الجنس البشرى فى تطوره عبر العصور التاريخية قد أدخل تعديلات جوهرية على أساليبه ووسائله فى مواجهة المشكلات ، ودراسة التاريخ توقفنا على جذور المشكلات الحاضرة وتزيد من فهمنا لها[2] .

وبهذا يمكن القول – مرة أخرى – أن التاريخ يعنى كل شئ حدث فى الماضى ، بل هو الماضى نفسه ، أو بعبارة أدق ما نعرفه من هذا الماضى ، وإذا كان هناك تاريخ للنبات وتاريخ للحيوان وتاريخ للفن .. الخ فان التاريخ المصطلح عليه هو تاريخ الانسان الذى هو دراسة لأعمال الانسان فى الماضى وأفكاره ومشاعره ومخلفاته ، وبصفة عامة دراسة لتطور المجتمعات البشرية .

---

(١) د. عبد الحميد السيد : التاريخ فى التعليم الثانوى ص٢٠ .

(٢) د. عبد الحميد السيد : نفس المرجع ص٢١ .

إن علم التاريخ هو ذلك الفرع من المعرفة الانسانية الذى يستهدف جمع المعلومات عن الماضى وتحقيقها وتسجيلها وتفسيرها ، فهو يسجل أحداث الماضى فى تسلسلها وتعاقبها ، ولكن لايقف عند تسجيل هذه الأحداث ، وإنما يحاول عن طريق إبراز الترابط بين هذه الأحداث وتوضيح علاقة السببية بينها أن يفسر التطور الذى طرأ على حياة الأمم والمجتمعات والحضارات المختلفة وأن يبين كيف حدث هذا التطور ولماذا حدث[١] .

والتاريخ إذ يسجل أحداث الماضى وظواهره وتياراته لايهتم بالسياسات الماضية بمعاركها السلمية والحربية فحسب ، ولكنه يتناول الحياة الماضية بجوانبها المختلفة الاقتصادية منها والاجتماعية والعلمية والحضارية والفكرية .

والتاريخ كذلك ليس ترجمة لحياة القادة والحكام والزعماء وغيرهم من شخصيات الماضى العظيمة فقط ، وإنما دراسة لحياة الشعوب والجماعات ، وإن كانت دراسة الشخصيات تعتبر جزءا رئيسيا من الدراسة التاريخية ، وذلك لأهمية دورها فى مجريات الأحداث التاريخية ، ولما كان لها من أثر فى حياة الشعوب والجماعات التى نشأت فيها[٢] .

وهكذا يمكن القول أن التاريخ ليس عبارة عن أحداث مجردة أو سجل يحوى هذه الأحداث والحقائق والوقائع ولكنه عبارة عن خبرات وتجارب حيوية ديناميكية لأناس عاشوا فى وقت ماض لهم مطالب وحاجات وآمال ، حاجاتهم وآمالهم وآلامهم تؤثر علينا إلى اليوم ، كما أن حاجاتنا وآمالنا وآلامنا سوف تؤثر على أبنائنا وأحفادنا .

ففى دراسة موضوع القومية العربية مثلا وتحديدها علميا كفكرة ديناميكية لايمكن فهمها على أنها فكرة مجردة ، لكن لابد من دراستها على أنها فكرة تمثل اتجاها فكريا موجودا فى أذهان العرب ، أو نوع جديد من السلوك يسعى العرب للقيام به ، أو نوع من الحياة يريد العرب معايشته ، وهذا يتطلب دراسة ومعرفة وإدراك عوامل كثيرة اجتماعية وسياسية واقتصادية وسيكولوجية ، ومن ثم تتم دراسة التاريخ كتطور ديناميكى لأفكار وأنواع من السلوك .

ولفهم التاريخ ومعنى التاريخ لابد من فهم الزمن (الوقت) ، فقد كان اليونانيون والرومان مثلا يعتقدون - كما كان قدماء المصريون يعتقدون - أن الزمن يسير ببطء اليوم طويل والسنة طويلة ، يساعد على هذا الفهم والاعتقاد الظروف التى كان يعيش فيها الإنسان حيث كان

---

(١) د. عبد الحميد السيد : المرجع السابق ص ٢١ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

الفرد لايعرف للوقت قيمة ، بينما فى المجتمعات الحديثة هناك تقدير للوقت لأنه يمتاز بالحركة والسرعة .

وهذا الاختلاف فى النظرة إلى الزمن يتضمن اختلافات فى فلسفة التاريخ ، فالذين يعتقدون بأن الزمن بطئ وبسيط عندهم فكرة التطور والتقدم غير واضحة ، بل إنهم يؤمنون بأن التاريخ يعيد نفسه ، أما الذين يعتقدون أن الزمن حركة وسرعة فهم الذين يعتقدون فى التطور والتقدم ، وقيمة الانسان كقوة تملك ذكاء تستطيع تطوير وتحسين ظروف الحياة التى يحياها .

والاعتقاد فى ذكاء الانسان يستند على أن الأحداث غير متطابقة ، أى لايمكن أن تحدث حادثة مثل حادثة بالضبط وبنفس تفاصيلها ، ولايمكن أن يكون عصر أو جيل مثل عصر أو جيل آخر . ومن ثم فلكل عصر دراسة جديدة وحلولا جديدة ، وهذا يتوقف على فهم الظروف التى مرت بعصور مماثلة فى الماضى لأن الأحداث متسلسلة متصل بعضها بالبعض الآخر .

هل التاريخ علم ؟

بعد أن استعرضنا معنى التاريخ آن لنا أن نتساءل هل التاريخ علم ؟ للاجابة على هذا التساؤل نذكر أنه حدث اختلاف حول التاريخ وهل هو علم أم فن أم أدب ، فنجد العلامة عبد الرحمن بن خلدون يقول فى مقدمته المشهورة : إعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية .. الخ وهو يعنى هنا بالفن العلم الانسانى ، وليس أدل على ذلك من إشاراته إلى العمران البشرى وكيف حدث وما هى ديناميات حدوثه .

ونجد علماء الطبيعيات ينكرون تسمية التاريخ بلفظة علم تأسيسا على أن الأحداث التاريخية لاتخضع للملاحظة والتجربة ، كما أن كل حادثة تاريخية - وإن كانت مرتبطة بما قبلها ومتصلة بما يليها - إلا أنها تعتبر قائمة بذاتها لايمكن أن تتكرر ، هذا إلى جانب أن الدراسة التاريخية لاتوصل إلى تعميمات أو قوانين علمية ، بالإضافة إلى أنه لايمكن التنبؤ بمسار التاريخ فى المستقبل .

ومع ذلك يمكن القول أن التاريخ علم من العلوم الانسانية حيث يدرس التطور البشرى فى جميع النواحى ، ولذلك لايمكن أن نشبهه بالعلوم الطبيعية التى تدرس ظاهرة واحدة بيولوجية أو فيزيائية أو رياضية .. الخ ، بينما يدرس التاريخ كل النشاط الانسانى المعاصر ويربطه بجذوره فى الماضى .

ورغم ذلك نستطيع القول بأن الدراسات التاريخية تأثرت بالنزعة الطبيعية ، حيث انعكس منهج العلم الطبيعى على التاريخ فأصبحت خطوات منهج البحث التاريخى على النحو الآتى :

١- منهج تجريبى استقرائى غير مباشر حيث لايخضع التاريخ للتجريب .

٢- حشد مادة تاريخية فيها حصيلة هائلة من الاحداث التاريخية .

٣- حصر الواقعة المراد دراستها زمانا ومكانا حتى يستطيع الباحث أن يستوفيها دراسة .

٤- الوصول إلى أحكام كلية تمكن من الاستفادة بها فى الحاضر والمستقبل[١] .

وكذلك يمكن القول أن التاريخ علم له قواعده وأصوله ومنهجه ، وليس مجرد فن من الفنون الوصفية التى تكتفى بسرد الأحداث المروية أو المنقولة من الوثائق والكتب ودون محاولة للنقد والتمحيص ، ودون قيام المؤرخ - على طريقته الخاصة - بعمليات ذهنية ، تحليلية ، وتركيبية متواصلة ، للوقوف على علل الأحداث ومراميها ونتائجها المترتبة عليها .

والحقيقة أن التاريخ بالفعل ليس واحدا من العلوم التجريبية القائمة المعرفة فيها على الملاحظة ، والتجربة العملية ، وهو لايمكنه ، من هذه الوجهة ، أن يرتقى إلى مرتبة تلك العلوم، فالمعرفة التاريخية بالفعل يستحيل اخضاعها لطرائق العلم التجريبى الحديث ولايمكن أن نستنبط من هذه المعرفة أية قوانين ثابتة ثبات القوانين الطبيعية وحتميتها .

إن التاريخ علم ، لأنه يشتمل على معارف لاتحصى ، وهو علم حتى وإن اختلف فى منهجه وامكانياته ونتائجه عن العلم بالمفهوم الذى أشرنا إليه أى العلم التطبيقى والتاريخ يختلف عن العلم التطبيقى من حيث ما يلى :

١- أن المؤرخ لايلاحظ الظواهر التى يدرسها بطريقة مباشرة ، وإنما يعتمد إما على السماع من شهود العيان الذين عاصروا الأحداث التى يدرسها وشاهدوها أو على النقل من الوثائق التى دونها أشخاص رأوا الأحداث التاريخية أو سمعوا بها عن قرب .

٢- مصطلح علم بمعناه الصارم ، لم يعد يطلق سوى على كل دراسة تؤدى فى النهاية إلى التنبؤ بالمستقبل ، أى كلما أهدتنا الدراسة إلى الكشف عن العلاقات الثابتة المطردة بين الظواهر ، وإلى معرفة القوانين العامة التى يمكن تطبيقها على الظواهر مستقبلا ، فى أى زمان ومكان .

وهكذا نرى أن هذين الشرطين غير ممكنين بالنسبة للتاريخ ، لأن حوادثه تخضع فى الغالب لإرادة أو لنزوات البشر - سواء كانوا فرادى أو جماعات - وهؤلاء لايمكن أبدا التنبؤ بمسلكهم

---

(١) د. أحمد محمود صبحى : فى فلسفة التاريخ ص١٦ .

مستقبلا ، وذلك لشدة ومرونة الأفعال والظواهر الإنسانية وتداخلها وتأثيرها فى بعضها البعض ، على نحو لايمكن التنبؤ به مستقبلا[١] .

فائدة التاريخ

وهنا نتساءل .. هل الدراسة التاريخية مفيدة للانسان ؟ ذلك أن البعض يتساءل عن فائدة التاريخ وهل هو ضرورى للانسان ؟ ولماذا ندرس التاريخ ، وما جدواه خاصة فى العصر الذى نعيش فيه والذى يطلق عليه اسم عصر العلم وعصر الذرة ، وغير ذلك من التعريفات التى تكاد تقتصر على العلوم الطبيعية .

فالمتشككون فى قيمة التاريخ يقصرون فهمهم له على أن التاريخ هو الماضى وحده دون ربطه بالحاضر أو تفسير الحاضر بجذور الأحداث فى الزمن الماضى ، والحقيقة أننا إذا قلنا أن التاريخ هو نهر الحياة ، فان هذا النهر متصل السير فيه قبلنا وفى زماننا وبعد زماننا ، وإذا تحدثنا عن أننا عندما نكتب التاريخ أننا تسجل التجربة الانسانية ، فان هذه التجربة الانسانية لازالت سائرة متصلة الحلقات ، والتاريخ على هذا يشمل الماضى والحاضر والمستقبل معا[٢] .

وأننا عندما ندرس الماضى فاننا فى نفس الوقت ندرس الحاضر والمستقبل لأننا إذا دققنا النظر تبينا ألا شئ فى الوجود يتلاشى ويضيع من الزمن ، ففى علم الطبيعة يقولون إن المادة لاتفنى ، وفى علم التاريخ نقول ألا شئ يزول زوالا تاما ، وإنما هى الأشياء نفسها تأخذ مع الأيام صورا شتى ، لو أنك نظرت إلى صورة نفسك وأنت طفل رضيع وقارنتها بصورتك فى يومك الآن لهالك الفرق ولحسبت أنكما إنسانان مختلفان ، والحقيقة أن هذا الطفل هو أنت فى صورة أخرى ، والفرق الذى تراه هو فعل الزمن[٣] .

وعلى هذا نقول أن للتاريخ عدة فوائد تجعل دراسته ضرورية للانسان ، ولنا فى قول الشاعر سند ودليل على هذا :

---

(١) د. محمد عبد الكريم الوافى : منهج البحث فى التاريخ ، والتدوين التاريخى عند العرب ، منشورات جامعة قاريونس ، بنغازى ١٩٩٠م .

(٢) د. حسين مؤنس : التاريخ والمؤرخون . مجلة عالم الفكر ص٥٣ .

(٣) نفس المرجع ص٥٧ .

ليـس بأنســان ولا عاقــل	من لايعى التاريخ فـى صـدره
ومن وعى أحوال من قد مضى	أضـاف أعمـارا إلـى عمـره

ومن هنا نقول أن علم التاريخ ضرورى للدراسة الخاصة والعامة ولثقافة الشعوب بصفة عامة[١] وليس من شك فى أن الاطلاع على أحوال الماضى والحاضر فى حد ذاته ، ذات قيمة مطلقة تكفى من حيث هى للدرس والتحصيل المنزه عن كل دافع أو منفعة ، وإذا كان هدف الإنسانية أن تعيش فلابد لنا من الاستعانة بأى فرع من فروع المعرفة ، ولن يتأتى هذا لو أننا أهملنا العلم الذى يعرفنا كيف عاش الناس من قبلنا وهكذا فإننا بالتاريخ نعيش أعمارا كثيرة[٢] .

كما أن دراسة علم التاريخ تفيد فى أنها تسد حاجة غريزية انسانية أساسية تفى بحاجة أصيلة من حاجات البشر الذين يعيشون فى المجتمع ، وضرورة التاريخ تقوم على أنه يقوم للانسان والجماعة البشرية بوظيفة فعلية ، بمعنى أنه يسد حاجة المجتمع إلى معرفة نفسه ورغبته فى أن يفهم علاقته بالماضى وعلاقته بالمجتمعات الأخرى وثقافتها[٣].

وليس من شك فى أن الحاجة هى الأساس فى درس العلم والتقدم . وهناك مثل يقول : "الحاجة أم الاختراع" وعلى هذا فإن تجميع المعلومات التاريخية بالتدريج وتمثل صور الماضى وأحداثه وذكرياته ، كل هذا يفصح عن أمور مشابهة لحاضره قد تمهد له الطريق وتهديه إلى التقدم إن هو تجنب ما اتضح فى الماضى مخيبا للأمال . أننا لانستطيع أن نعيش وأن نعمل وأن نساير الزمان إلا إذا احتفظنا بالتضامن الوثيق مع الماضى[٤] .

وهذا يفسر لنا حاجة الانسان والمجتمع إلى معرفة خيرات الأجداد فى الزمن الماضى التى يستفيد من إيجابياتها فى حاضره وفى تطلعه للمستقبل .

والتاريخ يتضمن شعورا بالعجب من أمر الماضى ، وهذا الشعور وعى إلى حقيقة كأنها عجيبة وهى أنه فى وقت ما مشى قبلنا على ظهر الأرض رجال ونساء أناس حقيقيون مثلنا

---

(١) د. حسن عثمان : المرجع السابق ص١٧ .

(٢) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص٢ .

(٣) د. حسين مؤنس : المرجع السابق ص٥٩ .

(٤) د. اسحاق عبيد : نفس المرجع ص٢ .

اليوم تشغل أذهانهم وأفكارهم الخاصة بهم وتحركهم عواطفهم الخاصة بهم وأن هؤلاء الناس قد مضوا جميعا إلى سبيلهم واختفى جيل منهم فى أثر جيل ، وانتهوا تماما كما سنختفى نحن أيضا فى القريب كما لو كنا أشباحا فى الظلام[١] .

كما أن من فوائد التاريخ أنه من أهم مقومات الشخصية ، حيث أن الفهم الصحيح لأحداث التاريخ يعين على بناء الشخصية السوية ووقايتها من الذوبان ، ومن الأمراض النفسية التى تعترضها وتشل طاقتها ، فكما أن الانسان يحتاج إلى ذاكرة فهو يحتاج إلى تاريخ لأن التاريخ هو ذاكرته القومية ، وعلماء النفس يعلمون الاختلال الذى يطرأ على التوازن العقلى والنفسى إذا ما فقد المرء ذاكرته ، فكما يمرض الفرد لفقد الذاكرة أو اضطرابها كذلك تمرض الشعوب لضياع تاريخها[٢] .

وإذا تمعنا فى عالم اليوم وفرزنا أمم العالم نجد أمما لا تاريخ لها ، ولذلك تشعر بالضياع وتعيش مرحلة صراع وعدم استقرار حيث لم تستفد الأجيال الحاضرة من خبرات الأجيال الماضية ولاتستطيع الأجيال الحالية أن تفاخر بمنجزات أجدادهم القدامى بينما نجد أمما تتباهى بتاريخها الممتد لآلاف السنين وعشرات القرون مستفيدة من خبرات وتجارب الأجيال الماضية فى البناء ، ومن ثم لاتكرر فى الغالب سلبيات الماضين وأخطاءهم وإنما تستفيد من إيجابياتهم .

ولعل أوضح فوائد التاريخ أنه يعنى محاولة الانسان وصف الماضى وتفسيره ، وهى المحاولة التى تبذل للكشف عن الأشياء المهمة فى الماضى على أساس من شواهد جزئية ماضية ، وهذا هو المقصود بالقول بأن التاريخ ضرورة اجتماعية وبأن التاريخ صناعة[٣] .

وهذه المحاولة الإنسانية لوصف الماضى وتفسيره تعيننا على فهم واقعنا ، وأنه لافهم لهذا الواقع مالم نستعن بنوره الذى لايعوض ، والفهم الصحيح شرط أساسى لالتماس الحل الناجح لهذا نحن نعتقد أن التاريخ مدرسة لتخريج الاطارات السياسية ، أو على الأقل أنه لاغنى عنه فى تكوين الرجل السياسى الذى بيده الحل والعقد[٤] .

---

(١) د. حسين مؤنس : نفس المرجع ص٥٩ .

(٢) محمد الطالبى : التاريخ ومشاكل اليوم والغد . مجلة عالم الفكر ص٢٥ .

(٣) د. حسين مؤنس : المرجع السابق ص٦٠ .

(٤) محمد الطالبى : المرجع السابق ص٢٣ .

كما أن للتاريخ أهميته فى تكوين الانسان المثقف ، وأنه ما دام التاريخ مدرسة للبشر وأنه طالما كان البشر يشعرون بالرغبة فى معرفة ماضيهم للاسترشاد به فإن قادتهم ومدبرى أمورهم أحوج إلى ذلك إذا تمعنا فى القول بأن التاريخ حوار بين الماضى والحاضر[1].

أهداف دراسة التاريخ

وهنا نتساءل أيضا .. لماذا ندرس التاريخ ؟ للإجابة على هذا التساؤل نذكر أننا ندرس التاريخ لتحقيق الأهداف التالية :

أولا : تفسير الحاضر

المقصود بتفسير الحاضر زيادة فهم الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى المجتمع ، ويعنى هذا أن دراسة التاريخ تحقق هذا الفهم ، إلى جانب القاء الضوء على المستقبل ، فالتاريخ ليس حقائق مجردة حدثت فى الماضى ، لأن الحقيقة المجردة ليس لها معنى بمفردها ، ولاتستطيع أن تتحدث عن نفسها فاذا قلنا مثلا أن بونابرت غزا مصر عام ١٧٩٨م فهذه الحقيقة القائمة بذاتها لامعنى لها ، والمفيد هو إبراز هذه الحقيقة ومحاولة معرفة أسبابها ونتائجها وربطها بالأحداث والحقائق الأخرى ثم تفسيرها فى ضوء أغراضنا فى الوقت الحاضر.

وعملية التفسير تعنى إدراك العلاقات بين الفرد والجماعة فى ظل عوامل محيطة به طبيعية وسيكولوجية .. الخ ، وذلك أن دراسة الماضى تسهم فى فهم الحاضر بشكل أفضل ، وذلك لأن بناء المجتمع الحالى له أصول فى الماضى ، وكلما تحسنت معرفتنا بهذه الأصول ، أصبحنا مهيئين بشكل أفضل للتغلب على الصعوبات التى تواجهنا .

ومن الخطأ دراسة التاريخ كحقائق منفصلة بعضها عن بعض ، بل وفصل نتائج الحقائق عن مسبباتها ، لأن الماضى كأساس للحاضر يستطيع أن يفسر كثيرا من الأشياء والظاهرات التى تدخل فى دائرة خبراتنا فى الوقت الحاضر ، وهل الحاضر الذى تعنيه سوى عادات وتقاليد وعقائد وأسلوب حياة ونظم اجتماعية واقتصادية وسياسية تكونت فى الماضى وظلت تتطور عبر السنين والأجيال حتى وصلت إلى وضعها الراهن .

---

(١) د. حسين مؤنس : نفس المرجع ص٦٣-٦٤ .

ثانيا : توضيح التطور

حيث أن مفهوم التغير أصبح من المفاهيم السائدة والمسيطرة على مجرى الحياة فى الوقت الحاضر ، وحيث أن هذه المفهوم ليس وليد الحاضر وإنما هو نتاج الماضى ، فأن التاريخ يوضح التطور الحادث فى مجتمعاتنا ، كما يبين حقيقة التغير فى الحياة الانسانية ، فمثلا عند دراسة تاريخ التعليم فى مصر منذ أوائل القرن التاسع عشر نجد تطورا فى اتجاهات الناس نحو التعليم ، فقد كان الأفراد يتهربون من التعليم المرتبط بالجندية وبالحرب بشتى الطرق بينما نجد الأفراد الذين يعيشون فى الوقت الحاضر يشعرون بالضيق إذا لم يتوفر التعليم أمام أبنائهم .

وتؤكد دراسة التاريخ التى توضح مبدأ التطور أنه ليست هنالك حقيقة مطلقة ، ولايجب أخذ الحادث على أنه مطلق لأن فلسفة التاريخ المعاصرة تؤمن بالتغير والتطور وتؤمن بعدم وجود حلول متطابقة جامدة لكل المواقف ، فالمجتمعات تختلف بعضها عن البعض ، والشخصيات تختلف أيضا كما يبدو من قوى المجتمعات كالرأسماليين والملوك وبعض الحكام والزعماء والقادة ، لأن الدراسة التطورية للتاريخ تبين العوامل المتعددة التى تحرك الانسان وتحرك الشعوب فى اتجاهات تحريرية ثورية فى أغلب الأحيان ، وعلى هذا تحرم النظم الملكية مثلا دراسة تاريخ الثورات ، كما تحرم النظم الرأسمالية دراسة تاريخ الثورة الشيوعية .

ثالثا : تقدير قيمة الذكاء الانسانى

تعتبر دراسة التاريخ ذات صعوبة ناشئة من أنها مادة إنسانية ، الانسان فيها هو محور الدراسة بتفاعلاته وإيجابياته وسلبياته مع الأفراد الآخرين ، هذا بالإضافة إلى وجود عدة عوامل لها دورها فى أحداث التاريخ وحقائقه كالعوامل الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والمخترعات الحديثة والقيم الدينية والخلقية .. الخ .

ويهتم البعض بدراسة التاريخ مقللين من شأن العنصر الانسانى فيفسرون مثلا الثورة الصناعية على أساس آلى ، بمعنى أنهم يدرسون الثورة الصناعية التى حدثت فى أوربا أواخر القرن الثامن عشر الميلادى على أنها ثورة مخترعات ، ولكن هذه الدراسة التى تقلل من شأن العنصر الانسانى فى دراسة التاريخ غير منصفة لأن اختراع البخار واختراع الآلة وغير ذلك من مظاهر الثورة الصناعية كانت نتيجة للأفكار الإنسانية ، أى نتيجة للنظريات والقوانين التى توصل إليها الإنسان بذكائه ، أى أن الثورة الصناعية لايمكن أن تدرس إلا بدراسة الحركة العلمية التى هى نتيجة للذكاء الانسانى .

وهكذا توضح دراسة التاريخ قيمة الذكاء الانسانى فى صنع الاحداث التاريخية ، سواء كانت مظاهر حضارية أو ثورات وطنية أو حروب محلية أو عالمية أو مخترعات حديثة وغير ذلك من الأحداث التاريخية التى هى من صنع الانسان ولفائده الانسان .

رابعا : بيان الاستمرار

تظهر دراسة التاريخ الاستمرار بين الأحداث والتطورات المختلفة ، فلكل حادثة بداية وذروة ونهاية ، ونهاية هذه الحادثة بداية لحادثة أخرى وهكذا . ولهذا كان الواجب دراسة الأحداث التاريخية فى ضوء علاقتها بعضها ببعض ، ودراسة الأحداث يجب أن توضح الاتجاه الذى تسير فيه هذه الأحداث والعوامل المختلفة المؤثرة فيها ، وهذا لايمنع من دراسة الحادث فى ضوء العوامل المباشرة والظروف المرتبطة به والمؤثرة فيه.

وعلى سبيل المثال عند دراسة حركة النهضة الأوربية ، يجب دراستها فى ضوء الاحداث السابقة لها مع بيان العوامل المسئولة عن ظهور حركة النهضة ، وإبراز مظاهر النهضة وانتشارها فى أوروبا وخارجها ، وفى نفس الوقت دراستها فى ضوء علاقتها بالأحداث والحقائق التالية لها ، وهذا هو معنى الاستمرار .

خامسا : تقييم النشاط الانسانى

يحدث صراع سيكولوجى وفكرى واجتماعى واقتصادى وسياسى بين الأفراد والجماعات ، وهذا الصراع يؤدى بالإنسان إلى نتائج سوية تقدمية ، وقد يؤدى إلى نتائج غير سوية متخلفة ومن هنا تكون دراسة التاريخ من أجل تقييم النشاط الانسانى وأحداث وحقائق هذا النشاط التاريخية مهمة وضرورية .

وهذه الدراسة التقييمية للظواهر والأحداث تؤدى بنا إلى استخلاص أحكام وقيم ذات فائدة لنا فى دراستنا التاريخية ، والأمثلة التاريخية على مستويات الأحداث كثيرة مثل :

ازدهار الحضارة الإسلامية ثم اضمحلالها ، تخلف الوطن العربى وتقدمه .. الخ .. ما أسباب كل ذلك ؟ أى ما أسباب ازدهار الحضارة الإسلامية وما أسباب تخلفها بعد ازدهار ؟.

ما أسباب تخلف الوطن العربى ، ثم ما أسباب تقدمه بعد تخلف ؟ وماهى العوامل التى يمكن توفيرها الآن والتى يمكن أن تعمل على تقدم الوطن العربى وعدم تخلفه ، وازدهار الحضارة الإسلامية وعدم تخلفها .

وبهذا المفهوم تهتم الدراسات التاريخية بتقييم المستويات والأحداث التاريخية (أى النشاط الانسانى) من أجل التقليل من حدوث السلبيات والتمسك بالايجابيات لكى تسير الأحداث التاريخية بالصورة الايجابية التى تتناسب مع النشاط الانسانى لفائدة الانسان .

سادسا : دراسة الحقائق فى ضوء القيم العامة

تهدف دراسة التاريخ كذلك إلى دراسة الحقائق والأحداث فى ضوء القيم التى تكون الاطار العام الذى تحدث فيه هذه الأحداث ، فعند دراسة ظاهرة المركزية فى التعليم فى عهد محمد على مثلا لابد من ابراز حقيقة أن محمد على لم يكن ينفرد بهذه المركزية سواء فى الادارة أو التعليم وأن محمد على كان يعبر عن اتجاهات محددة تميز عصره ، وهو عصر تجميع القوى وتركيز السلطات فى أيدى حكومات مركزية ، فقد كان الإمبراطور نابليون الأول فى فرنسا يركز السلطات فى يديه ؛ وكان محمد على معاصرا له .

سابعا : تكوين النظرة الموضوعية

تهتم دراسة التاريخ بتكوين النظرة الموضوعية لدى الدارس نحو مجريات الأمور من حوله وذلك من خلال إدراكه أن اختلاف آراء المؤرخين ما هو إلا نتيجة لتحيزهم العاطفى فى معالجة الأمور والأحداث التى يتصدون لها ، ولهذا يمكن القول أن التاريخ علم تعليلى تعقلى ، حيث أن المعلومات المتصلة به هى معلومات غير مباشرة يسفر ارتياد دخائلها عن قضايا عقلية يمكن أن تنير السبيل أمام أحداث وقضايا الحاضر ، كما أنها تشير إلى الصلة الوثيقة بينه وبين السياسة إذ أن المتعلم يدرك أن التاريخ يصنع وتصاغ أحداثه تحت سمعه وبصره ، وأن معمل التاريخ هو الدنيا التى يتحرك فيها[١] .

ثامنا : تنمية الروح الوطنية والقومية

حيث أن التاريخ يهتم بمشكلات المجتمع المعاصر والأحداث التى تقع فى الزمن الحاضر مع البحث عن جذورها فى الماضى ، فان دراسة التاريخ تيسر للمواطن التحرك والاحساس الاجتماعى ، ويجب الالتفات إلى أن تنمية الروح الوطنية لاتعنى التغنى بامجاد الماضى والزهو بتراث السلف الصالح ، ولكنها تعنى الايجابية والمشاركة والفعل والانفعال والتأثير والتأثر ، والتى تقوم على أساس الولاء للوطن والأخلاص لأهدافه .

---

(١) د. أحمد اللقانى : اتجاهات فى تدريس التاريخ ص٦٧ .

ولقد أصبحت عملية تنمية الروح الوطنية والقومية أساسية فى برامج الدول فى العصور الحديثة ، حيث أدرك قادة الرأى أن القوة لاتكون فى القوة البشرية للجيوش بقدر ما تكون فى اصلاح ومراجعة المفاهيم العامة للدول وخلق العزة الوطنية والقومية فى نفوس المواطنين [١] .

كما يجب ملاحظة أن تنمية الروح الوطنية والقومية لاتعنى حجب الحقائق عن الدارسين أو تزويرها بحجة إظهار قوة وتقدم الوطن أو الأمة ، فعلى سبيل المثال عند الحديث عن فكرة الوحدة العربية يجب ألا نخفى حقيقة أن أول مشروع للوحدة العربية وهو مشروع سوريا الكبرى الذى قدمه عبد الله بن الحسين أمير شرقى الأردن للانجليز عام ١٩٤١م كان ردا على تصريح المستر إيدن وزير الخارجية البريطانية فى مايو عام ١٩٤١م والذى ذكر فيه بأن بريطانيا ترحب بقيام اتحاد عربى شريطة أن يكون نابعا من العرب أنفسهم ويلقى قبولا من كل العرب .. وإظهار هذه الحقائق يبعد التزوير والمبالغة التى ترجع التحرك الوحدوى العربى إلى الشعور بالوحدة العربية عند العرب .

كما يجب ملاحظة أن تنمية الروح الوطنية تقوم على تنمية روح الانتماء والولاء للوطن أى للقطر الذى يعيشه الدارس للتاريخ ، بينما تقوم تنمية الروح القومية على تنمية روح الولاء والانتماء للأمة العربية باعتبار أن الوطن أو القطر جزء من أمة أكبر هى الأمة العربية تربطها فكرة القومية العربية .

تاسعا : تنمية فكرة التفاهم العالمى

تهتم دراسة التاريخ بتنمية فكرة التفاهم العالمى بين شعوب الأرض ، وهذا يتطلب دراسة أساليب معيشة هذه الشعوب وآمالها ومشكلاتها ، ودراسة ما حققته ومدى إسهامها ومشاركتها فى ترقية الثقافة البشرية ، وتنمية الأحساس بالتعاطف مع الآخرين والتعاون معهم فى سبيل تطوير حياة البشر مع الأيمان بعدم وجود تعارض بين تنمية الروح الوطنية والقومية وبين تنمية فكرة التفاهم العالمى حيث أن التاريخ الوطنى والتاريخ القومى جزء من التاريخ العالمى يتأثر به ويؤثر فيه[٢].

---

(١) نفس المرجع ص٦٨ .

(٢) نفس المصدر ص ٦٩ .

فعلى سبيل المثال إذا ارتفعت أسعار البترول فى أقطار الشرق الأوسط أثر هذا الارتفاع على معيشة شعوب أوروبا وبالتالى أدى ارتفاع الأسعار العالمية للسلع المصنعة ، كما أنه إذا حدثت مأساة كالجفاف الذى حدث بأفريقيا فى عام ١٩٨٥م كان هناك موقف عالمى لمعالجة هذه المأساة ، وبالمثل مأساة زلزال المكسيك فى سبتمبر ١٩٨٥ الذى أوجد تعاطفا عالميا .

وفكرة التفاهم العالمى تقوم على مسلمة أن كل شعب من شعوب الأرض لايستطيع مهما كانت قوته وثروته أن يعيش منعزلا عن بقية شعوب العالم ، فعلى سبيل المثال لاتستغنى الولايات المتحدة الأمريكية عن بترول الشرق الأوسط وإلى أسواق الأقطار الآسيوية والأفريقية لتصريف السلع الامريكية .. وهكذا

ثانيا : فلسفة التاريخ

يتطلب الحديث عن فلسفة التاريخ ومقولاتها ، وإيضاح شروط الوصول إلى نظرية فى فلسفة التاريخ أى فى تفسير مسار التاريخ أن نتناول بايجاز مفهوم الفلسفة كما تناولنا مفهوم التاريخ .

تعنى الفلسفة تحليل لعمليات الفكر ، بمعنى أن العقل الذى يشتغل بالفلسفة لايقنع بمجرد التفكير فى الشئ المادى ، ولكنه فى الوقت الذى يفكر فيه فى الشئ المادى يتتبع تفكيره فيما هو وراء هذا الشئ المادى وإذن نستطيع أن نقول أن الفلسفة تفكير من المرتبة الثانية ، أو هى تفكير فى صحة أو خطأ عمليات التفكير أو الأسس المتضمنة فى هذا التفكير .

وهذا لايعنى أن الفلسفة هى علم العقل أو علم النفس ، فالحقيقة هى أن علم النفس تفكير من المرتبة الأولى ، وذلك أنه يعرض لدراسة العقل على نحو ما يعرض علم الأحياء لدراسة الحياة ، إنه لايعرض لدراسة العلاقة بين الفكرة والشئ المادى الذى هو موضوع هذه الفكرة ، وإنما يعرض للفكرة بصفة مباشرة على أنها شئ مستقل عن الشئ المادى ، على أنها ظاهرة من الظواهر التى تحدث فى هذه الدنيا ، ظاهرة يمكن أن تدرس بمعزل عن أية ظاهرة أخرى[1] .

إن الفلسفة تعنى وتحتوى بصورة محددة على خمسة ميادين من الدراسة والبحث : أنها المنطق ، والجمالية ، والأخلاق الوضعية ، والسياسة ، والميتافيزيقيا : فالمنطق هو دراسة المنهج

---

(١) ر.ج كولنجوود ، (ترجمة) محمد بكير خليل : فكرة التاريخ ص٣١ .

المثالى فى الفكر والبحث ، والأخلاق الوضعية دراسة الشكل المثالى أو الجمال ، إنها فلسفة الفن ، أما السياسة فهى دراسة التنظيم الاجتماعى المثالى ، والميتافيزيقيا ، هى الحقيقة الواقعية النهائية لجميع الأشياء .

والفيلسوف ليس فقط هو ذلك الشخصى الذى يتمتع بآراء نافذة وأفكار ثاقبة أو الذى له مدرسة فكرية ، بل هو أيضا الذى يحب الحكمة محبة تجعله يعيش حسب منطوق أوامرها ، ويحيا حياة البساطة والاستقلال وعزة النفس ، والثقة فى أنه كان بمقدوره فقط أن يجد الحكمة، فان جميع الأشياء الأخرى - عندئذ - سيحصل عليها أو ستمنح له . وأن يكون كلاً متكاملاً منسقا طاقاته ، ناقدا رغباته والسيطرة عليها لتكون متناغمة مع الحكمة ، وذلك لأن الطاقة المنسقة هى الكلمة الأخيرة فى الأخلاق الوضعية وفى السياسة وربما فى المنطق والميتافيزيقيا[1] .

ويعتبر عبد الرحمن بن خلدون أول من استخدام تعبير فلسفة التاريخ حيث قصد بها البعد عن السرد وتسجيل الأحداث دون ترابط بينها ، كما قصد بها التعليل للأحداث التاريخية ، وهو فى هذا يميز بين الظاهر والباطن فى التاريخ ، حيث يقول عن التاريخ" : فى ظاهره لايزيد على أخبار عن الأيام والدول والسابق من القرون الأول ، وفى باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل فى الحكمة عريق وجدير بأن يعد فى علومها خليق[2] ".

كما أن الفيلسوف الفرنسى "ڤولتير" كان أول من صاغ مصطلح فلسفة التاريخ فى القرن الثامن عشر من بين الفلاسفة الأوروبيين ، وقد قصد بها دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف ، أى دراسة عملية تحليلية ناقدة ترفض الخرافات وتنقح التاريخ من الأساطير والمبالغات من أجل نشر الحرية والتنوير العقلى .

---

(١) ويل ديورانت : ترجمة أحمد الشيبانى : قصة الفلسفة من سقراط إلى جون ديوى ، بيروت ص٤٥-٤٩ .

(٢) عبد الرحمن بن خلدون : مقدمة ابن خلدون ص٣-٤ .

وكان فولتير يقصد نوعا من التفكير التاريخى يتقيد فيه المؤرخ بمقاييسه الخاصة بدلا من الاعتماد على ما جاء فى الكتب القديمة ، وقد استعمل هيجل وغيره من المفكرين عبارة فلسفة التاريخ وقصدوا بها معنى آخر هو التاريخ العام أو تاريخ العالم[١] .

ويمكن أن ينظر إلى فلسفة التاريخ بمنظورين أساسيين :

١- المنظور الأول يجعل فلسفة التاريخ دراسة لمناهج البحث أى للطرق التى يمكن أن يكتب بها التاريخ وكيفية التحقق من صحة الوقائع التاريخية والكشف عن مدى صدق الوقائع ومناقشة فكرة الموضوعية فى التاريخ ، وهذا يعنى فحصا نقديا دقيقا لمنهج المؤرخ .

٢- المنظور الثانى يسمى بالنشاط التركيبى ، وفيه لايدرس الفيلسوف مناهج البحث فى التاريخ وإنما يقدم وجهة نظر عن مسار التاريخ ككل ، أى تاريخ الانسان وتطوره الحضارى بغض النظر عما فى هذا التاريخ . وفى هذا المنظور الثانى يجب أن نلاحظ خاصية أساسية للموقف الفلسفى الذى يدرس الموضوع ككل فى مقابل الموقف العلمى الذى يهتم بشريحة معينة يجعلها موضوع دراسته وبحثه[٢] .

مقولات فلسفة التاريخ

يمكن لنا تحديد مقولات فلسفة التاريخ فيما يلى :

أولا : مقولة الكلية

إن نقطة البداية فى فلسفة التاريخ هى التكامل بين الأجزاء والترابط بين الوقائع ، إذ تبدو الأحداث التاريخية أمام نظر الفيلسوف أجزاء لا رابط بينها ، ومن ثم يطلب الوحدة العضوية بين هذه الأجزاء لأن فلسفة التاريخ لاتقف عند عصر معين ولاتكتفى بمجتمع خاص ، وإنما تضم العالم كله فى إطار واحد من الماضى السحيق حتى اللحظة التى يدون فيها الفيلسوف نظريته، بل قد لايقتنع بذلك إنما يمتد تفسيره إلى المستقبل فيشعر بأنه تجاوز الوقائع الجزئية إلى التاريخ العالمى Universal History الذى يصبح مادة الفيلسوف[٣] .

---

(١) ر.ج. كولنجوود ، ترجمة محمد بكير خليل : فكرة التاريخ ص٣٠ .

(٢) هيجل ترجمة : د. إمام عبد الفتاح - محاضرات فى فلسفة التاريخ ص٤٠-٤١ .

(٣) د. أحمد محمود صبحى : المرجع السابق ص١٢٤ .

ثانيا : مقولة العلية

يلجأ الفيلسوف فى فلسفة التاريخ إلى اختصار العلل (الأسباب) الجزئية للأحداث التاريخية إلى علة واحدة (سبب واحد) أو علتين (سببين) على أكثر تقدير ، يفسر فى ضوئها التاريخ العالمى ، وهذا يقتضى منه اعادة تشكيل وقائع التاريخ وأحداثه لكى يقدم منها صورة عقلية ، وخير مثل على هذا نظرية المادية التاريخية للفيلسوف الألمانى "كارل ماركس" حيث أرجع الأحداث التاريخية إلى سبب واحد أو عامل واحد هو العامل الاقتصادى أو المادى، وقال إن العهد القديم – أى تاريخ الانسان فى عصوره التاريخية الأولى – كان قائما على الاقتصاد القائم على الرق وفى تاريخ العصور الوسطى قامت المجتمعات على الاقتصاد المستعبد ، بينما يقوم مجتمع العصور الحديثة على الاقتصاد الرأسمالى ، وتنبأ بأنه فى الزمن المقبل سوف تقوم حياة المجتمعات على اشتراكية وسائل الانتاج[١] .

إذن مسألة العلية ركن أساسى فى فلسفة التاريخ ، بل هى مسلمة تقرر أن مسيرة الحياة (والبشرية جزء منها) تخضع لنظام شامل يربط بين الأجزاء ويقود النوع الانسانى (كما يقود غيره) ، وأن بامكان العقل البشرى أن يصيب بعض التوفيق فى محاولة الكشف عن علل الحوادث وترابطها[٢] .

وعلى هذا فيمكن القول إذا كانت عملية التأريخ[٣] مرتبطة بخطين من الأعمال : كيف حدث ؟ (أى الوصف) ولماذا حدث ؟ (التعليل) ، فقد يكون الجواب على كيف أسهل بكثير من الجواب على لماذا ؟ التعليلية . لأن لماذا ترتبط بعملية غوص بعيدة الأغوار عن العوامل السيكولوجية والاقتصادية والجغرافية والاجتماعية والفكرية التى أثرت فى تكوينه وإخراجه على الشكل الذى خرج فيه [٤] .

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : أحدث النظريات فى فلسفة التاريخ . مجلة الفكر ص٢٢٧ .

(٢) د. شاكر مصطفى : التاريخ هل هو علم ؟ مجلة الفكر ص٢٠١ .

(٣) التأريخ Historiography عملية فكرية إنشائية تتناول الكم الهائل من الأحداث التاريخية بالتنظيم والدرس والتقسيم والتعليل واستخلاص النتائج د. شاكر مصطفى .

(٤) د. شاكر مصطفى : نفس المرجع ص٢٠٢ – ٢٠٣ .

علاقة الفلسفة بالتاريخ

وهكذا تحددت مقولات فلسفة التاريخ فى "التاريخ العالمى" و "واحدية العلة" وكان من جراء هذا التحديد أن اختلفت طبيعة الدراسة فى فلسفة التاريخ عن طبيعة الدراسة التاريخية الصرفة ، وأن يستنكر المؤرخون فلسفة التاريخ ويوجهون إليها الانتقادات التالية :

١- أن فلاسفة التاريخ يريدون أن يطلعوا على تاريخ العالم ويعرفوا مساره فى صفحات فكيف يتأتى لجهد فرد واحد أن يعرف تاريخ العالم ، وكما يقول الفيلسوف الايطالى "كروتشة" إن فلسفة التاريخ مزيج من التصور والخيال ، وأن فلاسفة التاريخ يطلبون كشف النقاب عن التصميم الذى يقوم عليه تاريخ العالم من البداية إلى النهاية ، وإذا كان أعظم قادة المعارك الحربية مثل نابليون لم يستطع أن يحدد مصير معركة ما فى بدايتها فكيف يمكن لنا أن نحدد مسار التاريخ العام للانسانية ماضيها وحاضرها ومستقبلها[1] .

٢- أن فلاسفة التاريخ لايدركون الفرق بين التعليل التاريخى والتعليل فى فلسفة التاريخ، فالتعليل التاريخى "تجريبى بعدى" أى أن المؤرخ يستخلص الأسباب بعد دراسة منهجية تفصيلية للواقعة التاريخية موضوع دراسته ، والتعليل فى فلسفة التاريخ "تأملى قبلى" ، حيث أن فلاسفة التاريخ يضعون تاريخا لكل الأمم والحضارات تحدوهم عادة فكرة مسبقة - كما يقول كروتشه - لحل مشكلة طارئة معاصرة لزمن الفيلسوف ، ثم يسخر التاريخ كله ماضية وحاضره بل ومستقبله من أجل تأييد فرضه الذى وضعه لحل هذه المشكلة كما هو الحال عندما أراد "سان أوغسطين" تبرير فرض سيطرة الكنيسة على الدولة كانت فكرته عن مدينة الله ومدينة الأرض ثم سخر الحضارات القديمة كلها لتلائم هاتين المدينتين[2] .

٣- أن المؤرخ يثبت للحادثة الواحدة مجموعة من الأسباب أو العلل ، أما فلاسفة التاريخ فليست مادتهم وقائع ملموسة ، إذ أنهم تركوا الوقائع وأقاموا ادعاء مسبقا اعتبروه سببا أو علة مختصرين سائر الأسباب أو العلل ، ولما كانت علة واحدة لاتصلح لتفسير جميع وقائع التاريخ، فإن فلاسفة التاريخ يحاولون سد الثغرات : ثغرة تتعلق بعصر ماقبل التاريخ

---

(١) د. أحمد محمود صبحى : المرجع السابق ص١٢٥ .

(٢) نفس المرجع ص١٢٦ .

يسدونها بفرض تعسفى ، وثغرة تتصل بالمستقبل يسدونها بتنبؤات ، ومن ثم وجدنا "كارل ماركس" يفسر المجتمعات البدائية فى الماضى السحيق بنفس السبب أو العلة التى تنبأ فيها بالفردوس الأرضى ممثلا فى المجتمع اللاطبقى فى المستقبل(١) .

٤- أن فلسفة التاريخ كما يقول كروتشه بحث عن المطلق اللامحدود فيما هو محصور محدود وأن فلاسفة التاريخ يلتمسون اللانهائية فى المتناهى ، ويلتمسون العالمية والشمول فيما هو محصور مقصور(٢) . فالأحداث التاريخية محصورة محدودة بزمن ومكان ، وأن كل حادثة لها نهاية ، وأن تاريخ كل مجتمع محصور فى ظروفه قاصر على أفراده .

ورغم هذه الانتقادات التى وجهها المؤرخون لفلسفة التاريخ ، فلايمكن الاستغناء عنها باعتبارها نتاجا فكريا ضروريا تشبع حاجة إنسانية ، وعلى هذا فيمكن لنا أن نحدد العلاقة بين الفلسفة والتاريخ فى النقاط الآتية :

أ- أن فلسفة التاريخ تعالج بعض القصور فى دراسة التاريخ كالأغراق فى الأحداث والأسراف فى الارتباط بالماضى دون الارتباط بالحاضر والتطلع إلى المستقبل ، وتبدأ فلسفة التاريخ - كما ذكر كروتشة - من مشكلة قائمة فى الحاضر فتربط الانسان بحاضره ولاتتركه يغوص فى الماضى السحيق غوصا غريبا فى حاضره أو بعيدا عن تحقيق طموحاته فى المستقبل.

ب- تعالج فلسفة التاريخ عيبا فى بعض المؤرخين فى الأغراق فى أحداث تاريخية لاحصر لها فتعمل فلسفة التاريخ على تحويل هذه الأحداث إلى نسيج مترابط له معناه فى تفسير سلوك الانسان على مدى مسار التاريخ دون الدخول فى تفصيلات عقيمة .

ج- كما أن فلسفة التاريخ تعوض قصورا فى الفلسفة يتمثل فى القلق الدائم الذى يعانى منه الفلاسفة ، هذا القلق يرجع إلى رغبة الفلاسفة للوصول إلى الحقيقة ، فالفيلسوف دائم البحث عن الحقيقة ولكنه يخشى أن يضل السبيل إليها وهو محلق فى عالم المجردات .. وذلك بسبب أن الحقيقة فى الفلسفة مجردة كالحق والخير والجمال .. الخ تفلت دائما من

---

(١) نفس المرجع ص١٢٧ .

(٢) نفس المرجع ص١٢٨.

الإنسان فلايستطيع الامساك بها ، ومن ثم فإن فيلسوف التاريخ يلتمس مادته من واقعية التاريخ[١].

د- أن العلاقة بين كل من الفلسفة والتاريخ علاقة شد وجذب ، إذ أن التاريخ يشد الفلسفة حتى لاتحلق بعيدا فى غير عالمنا الذى نعيش واقعه ، والفلسفة ترتفع بالتاريخ حتى لايغوص فى الماضى بإسراف . كما أن التاريخ يلتمس من الفلسفة الحكمة والمغزى بينما نجد الفلسفة تلتمس من التاريخ الواقعية . وهكذا نجد أن كلا من الفلسفة والتاريخ يكمل فى الآخر قصورا.

هـ- أن فلسفة التاريخ لم توجد لأنها تعوض قصور كل من الفلسفة والتاريخ فحسب وإنما لأنها تلبى للانسان حاجة فكرية ، وكلما انتاب الانسان فى حاضره جزع على مصيره فى المستقبل لجأ إلى الماضى يستوحيه . وعلى هذا فيمكن أن نلاحظ أن عصر الكوارث والنكبات فى التاريخ الانسانى كانت دائما باعثا إلى التفكير فى الماضى وفى المصير ، ومثيرة للاهتمام بتفسير التاريخ وتعليله[٢] .

-- فقد حاول القديس أوغسطين أن يفسر التاريخ وهو يشاهد تداعى العالم القديم وسقوط روما .. فوضع نظرية العناية الألهية .

- وبلغت الحضارة الإسلامية مرحلة تدهورها فألهم ذلك ابن خلدون إلى أن يضع أول نظرية فى فلسفة التاريخ هى نظرية التعاقب الدورى للحضارات .

- وحينما وطئت أقدام الامبراطور نابليون بونابرت الأراضى الألمانية أمام نظر الفيلسوف الألمانى هيجل صدرت عبارته الشهيرة : إن بومة منيرفا لاتحلق إلا عند الغسق[٣] . وخرج لنا بنظريته فى فلسفة التاريخ .

---

(١) نفس المرجع ص١٣٠ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) بومة منيرفا رمز الحكمة عند اليونان ، هذا القول لهيجل يعنى أن أحكم الأقوال لايصدر إلا فى أحلك الأوقات .

– وجزع كل من "شبنجلر" و "توينبى" على مصير الحضارة الغربية بعد الحرب العالمية الأولى فكانت نظرية كل منهما فى فلسفة التاريخ[١] .

شروط الوصول لنظرية فى فلسفة التاريخ

وعلى هذا فيمكن للانسان أن يصل إلى الوعى ، وبالتالى الخروج بنظرية فكرية فى فلسفة التاريخ إذا تحققت الشروط الآتية :

أولا : حالة انحلال أو تدهور

أن حدوث حالة من الانحلال فى المجتمع أو تدهور سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى تؤدى إلى التفكير فى سبب هذه الحالة وكيف تجاوزها .. فعلى سبيل المثال كانت الغزوات الصليبية والهجوم المغولى على المشرق العربى فى العصور الوسطى سببا فى أن يفكر قادة الفكر فى العالم العربى فى هذا المصير ، ولعل ما قاله العلامة الدمشقى أحمد بن تيمية من أن ما أصاب الأمة الإسلامية ما كان ليصيبها لو كان المسلمون متمسكون بدينهم خير دليل على أن هذه النكبات أثارت القلق على المصير .

ثانيا : قلق على المستقبل

كما أن حدوث حالة من القلق على المستقبل تدفع إلى التفكير فى الماضى ، ذلك أن التاريخ – وليس فلسفة التاريخ – يستبعد المستقبل تماما ، لأن الدراسة فيه تتعلق بالماضى الذى ينتهى عند أول اللحظة الحاضرة ، بينما يرتبط المستقبل بالماضى عن طريق الحاضر ارتباطا عضويا فى فلسفة التاريخ . ولايمكن للتاريخ أن يصل إلى مرتبة الوعى الفلسفى دون وعى بالمستقبل وهذا بدوره يشير الجزع على المصير ولاشئ من ذلك يحدث إلا فى فلسفة التاريخ [٢] .

والقلق على المستقبل يستند إلى معاناة الانسان فى حاضره فيستعيد ماضيه خاصة صفحاته المشرقة لكى يستريح نفسيا ويطمئن بعض الشئ على المستقبل ، فعلى سبيل المثال

---

(١) نفس المرجع ص١٣٠ .

(٢)نفس المرجع ص١٣١ .

يردد البعض عبارات تظهر القلق على مستقبل أبنائهم فى إطار مشكلات الاسكان والمواصلات والتعليم وغيرها من المشكلات التى يعانى منها البعض فيذكرون إذا كان الوضع الآن هكذا فكيف يواجه أبناؤنا مثل هذه الأمور التى من المحتمل أن تتزايد ؟

ولاشك أن القلق على المستقبل يدفع الباحثين والمفكرين إلى التفكير فى الوسائل التى يمكن عن طريقها إزالة مثل هذا القلق لضمان حياة أقل صعوبة من الحياة الحاضرة . ومن هنا تظهر النظريات الفلسفية والعلمية كما تظهر المخترعات الحديثة والأدوات التكنولوجية .

ثالثا : التاريخ العالمى

يرى فلاسفة التاريخ أن معالجة الأحداث التاريخية بصورة مجزأة كما هو الحال بالنسبة لعلم التاريخ لايخرج بالمفكر إلى نظرية فى فلسفة التاريخ ، وإنما يجب أن يكون تاريخ الانسانية تاريخا كليا يطلق عليه التاريخ العالمى .

ويعتقد فلاسفة التاريخ أن التاريخ العالمى يتميز بالوحدة وبالهدف الواضح الجلى وبأن نسيج أحداثه تنطوى على معنى مفهوم ، وأنه كلما كان التاريخ العالمى أكثر شمولا كان فهمنا للحاضر أشد عمقا ، وهذا فى رأيهم يساعد على وضع نظرية فى فلسفة التاريخ .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثانى
العصور الوسطى

أولا : سان أوغسطين

- مقدمـة .
- مفهوم عناية الله .
- الظروف المعاصره .
- القديس أوغسطين .
- أفكار أوغسطين :
  * مدينة الله .
  * الاعترافات .
- نقد أفكار أوغسطين

ثانيا : أمثلة للفكر الإسلامى

- مقدمة

أ- إخوان الصفا :

* من هم إخوان الصفا ؟
* علاقة إخوان الصفا بالفلسفة .
* المهدى المنتظر .
* تعليق .

ب- عبد الرحمن بن خلدون :

* مقدمة .
* عبد الرحمن بن خلدون : حياته ومؤلفاته .

* ظروف العالم الإسلامى .
* نظرية التعاقب الدورى ومقولات فلسفة التاريخ .
* منهج ابن خلدون : الديناميكية - الديالكتيكية .
* التعاقب الدورى للحضارات : البداوة ، التحضر ، التدهور .
* تقييم نظرية التعاقب الدورى .

مقدمة

استحدثت المسيحية فكرتين من الأفكار الرئيسية فى كتابة التاريخ عند الإغريق والرومان أولهما فكرة التفاؤل بالطبيعة الإنسانية ، وثانيهما فكرة تستند إلى جوهر الأشياء ، وتقول بقيم أبدية تكمن وراء عملية التغيير التاريخى . وتقوم هذه الأفكار المسيحية على ما يأتى :

أولا : أن الإنسان لابد أن يعمل فى الظلام ، دون أن يعرف نتيجة عمله ، وهذا العجز الذى يقعد به عن بلوغ أهداف مرسومة محدودة سابقة للنشاط ، وأن الأعمال التى تحققت بفعل النشاط الإنسانى لم تحدث لأنها ثمرة جهود الإنسان أو تفكيره ، استنادا إلى ماتنطوى عليه من خير ، ابتدعت الوسائل الكفيلة بتحقيقه ، ولكن لأن الناس بما يقدمون على عمله بين آن وآخر تلبية لرغباتهم الوقتية ، قد نفذوا أوامر الله ، وهذا التفكير فى فضل الله وتوجيهه ، هو الجانب الآخر من فكرة الخطيئة الأولى .

ثانيا : أن الأبدية لله وحده ، وكل ماعدا ذلك من خلق الله ، بذلك تختفى أبدية الروح ووجودها منذ القدم . وكل ما كان من خلق الله كان فى قدرته تعديله ، وذلك عن طريق توجيه طبيعته توجيها جديدا نحو غايات جديدة ، ومن ثم يستطيع بفضل منه تطوير أخلاق شخص أو شعب كان قد خلقه قبل ذلك[1] .

وقد أثرت الأفكار المسيحية على فكرة التاريخ السابق الإشارة إليها فى ثلاثة اتجاهات هى:

أ- ظهور نزعة جديدة نحو التاريخ تذهب إلى أن نشاط الأحداث التاريخية ليس من قبيل النشاط الإنسانى فى أهدافه ، وإنما هو إقرار لمشيئة الله ، وما دامت مشيئة الله قد قصد بها أن تكون مشيئة الإنسان ، مشيئة متضمنة فى الحياة الإنسانية وتتحقق عن طريق الإرادة الانسانية ، فإن نصيب الله فى نشاط هذه الأحداث مقصورة على تقديره السابق على الهدف وعلى تحديد الأهداف التى ترغب فيها الانسانية بين آن وآخر .

ب- الوقوف على حقيقة نشاط القوى التاريخية ، وتفسير حياة وطبيعة القوى نفسها بوصفها الأساليب التى ابتدعتها الأهداف الإلهية ، ومن ثم كانت لها أهميتها التاريخية ،

١- كولنجوود : ترجمة د. محمد بكر خليل : فكرة التاريخ ص١٠٣-١٠٥ .

إن التسليم بأن العملية التاريخية تبتدع الأداة الكفيلة بسريان نشاطها ، أمر ينتفى معه أن تكون دول كانجلترا من قبيل الصروح الأزلية التى تسلم بوجودها منذ القدم لأنها ما جاءت إلا نتيجة للأحداث التاريخية ، ومثل هذا التسليم هو الخطوة الأولى لإدراك الخصائص الجوهرية للتاريخ.

جـ- اعتقد المسيحى أن الناس جميعا على قدم المساواة أمام الله ، ولايوجد شعب اصطفاه الله دون سائر الشعوب ، ولايوجد جنس يمتاز على غيره أو طبقة اجتماعية تمتاز على غيرها ، كذلك لاتوجد هيئة اجتماعية أسمى مكانا أو مقاما من غيرها ، كذلك يساهم كل فرد وكل شعب فى تنفيذ مشيئة الله ، ومن ثم تكون العملية التاريخية فى كل زمان ومكان على نسق واحد وكل مرحلة منها مرحلةمن هذه العملية التاريخية بمعناها الكامل .

ويتميز التاريخ بالمنظور المسيحى بالخصائص الآتية :

١- أن يكون التاريخ تاريخا للعالم ، يرجع إلى أصل الإنسان ، ويعرض للكيفية التى نشأت بها الأجناس البشرية ، واستقرت فى أنحاء الأرض المختلفة ، كذلك لابد أن يصف نشأة المدنيات والدول وانهيارها .

٢- أن يكون التاريخ قدريا حيث لاينسب الأحداث لحكمة البشر ، ولكن لأعمال القدر الذى سبقت فى عمله هذه الأحداث فرسم لها طريقها .

٣- يهتم هذا التاريخ بالكشف عن تدبير مفهوم يتجلى فى المجرى العام للأحداث ، وبصفة خاصة يعلق أهمية كبرى على حياة المسيح التاريخية ويجعلها محور الحوادث ، ومن الواضح أنها من أهم العناصر التى سبقت بها الإرادة فى هذا التدبير .

٤- أن التاريخ يقسم إلى حقب أو فترات لكل فترة طابعها الخاص ، وتفصل بينها وبين الفترة السابقة لها ، حادثة تعتبر من وجهة اللغة الفنية التى اصطلح عليها مثل هذا التاريخ ، بداية عصر[١] .

---

(١) كولنجوود : نفس المرجع ص١٠٦-١١٠ .

مفهوم عناية الله

سادت فكرة العناية الإلهية معظم حضارات الإنسان منذ القدم بقدر دور الدين فى هذه الحضارات ، فعلى سبيل المثال نجد أن المصريين والبابليين والآشوريين والأكاديين واليونانيين الأقدمين آمنوا بأن الإنسان جزء من الكون ، ومن ثم تسرى عليه ما يسرى على الكون من قوانين ..

هذا على أن بنى اسرائيل قد خالفوا هذه الشعوب باعتقادهم أن اليهودى وحده دون سواه أصبح له وضع متميز فى الكون ، حيث أصبح عاليه مظهر لعناية الله ، وأن هذه العناية مقصورة على شعب الله المختار ، وأن أحداث التاريخ لاتتكرر ولاتتعاقب ، ولكنها تتخذ مسارا مستقيما لتستكمل هدف "يهوه" بالعودة إلى أرض الميعاد ، أى أن "يهوه" يتدخل فى وقائع التاريخ من أجل شعبه المختار[١] .

هذا فى الوقت الذى يسلم فيه المؤرخون اليونانيون والرومان بوجود قوة إلهية مقدمة لكنها لاتتدخل فى مجرى التاريخ بحيث توجهه توجيها جبريا ، إنما هى إرادة عليا فيها تمييز ودعم لإرادة الإنسان الحرة وتلك هى الفلسفة الإنسانية التى اعتنقها المؤرخون فى العصرين اليونانى والرومانى[٢] .

وبعد قيام المسيحية اتخذت العناية الإلهية طابعا مسيحيا ، وحسب المفهوم الكنسى فان النشاط الانسانى تسيره دائما العناية الإلهية ، وما جميع أعمال الإنسان إلا أدوات فى تنفيذ المشيئة الإلهية وعليه فان عقلية العصور الوسطى الكهنوتية قد أعفت الإنسان من مهمة صنع تاريخه وترك الأمر كله الله ، وذلك توافقا مع التسليم الكاثوليكى بالمقدر والمكتوب[٣] .

ومن حيث اهتمام المسيحية بالتاريخ فيمكن القول أن المسيحية تقدم التاريخ فى صورة نوع من الدراما المسرحية تنقسم إلى أربع فصول هى :

---

(١) د. أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ ص١٦٧ .

(٢) د. اسحاق عبيد : معرفة الماضى ص١٨ .

(٣) د. محمد عواد حسين : صناعة التاريخ ، مجلة الفكر ص١٢٦ .

١- الفصل الأول يعالج مسألة "سقوط آدم" بما أعقبه استمرار الخطيئة التى هى تباعد عن الله بين ذرية آدم .

٢- الفصل الثانى يتناول قضية دخول الله فى التاريخ متجسدا فى صورة بشرية فى "يسوع المسيح" وتضمن هذا الفصل ما يلى :

أ- تأسيسه الكنيسة المسيحية بجمعه التلاميذ بتأثيره الشخصى وأسلوب حياته وتعاليمه.

ب- تخليصه البشرية بوفاته على الصليب .

جـ- بعثه وصعوده إلى السماء معطيا البشر تأكيدا بخلودهم .

٣- والفصل الثالث يتناول تبشير العالم بالانجيل تبشيرا مضى مع اتساع نطاق الكنيسة المسيحية .

٤- والفصل الرابع والنهائى يناقش عودة المسيح للمرة الثانية إلى العالم جالبا معه "يوم الحساب" وافتتاح مملكة السماء المتصفة بالكمال والمقرونة بأتم البركات[١] .

وقد أقرت جميع الفرق الاعتقاد بأن الله وثيق الاهتمام بالتاريخ ، كما أن تلك الفرق كلها اعترفت بالاستمرار الروحى بعد الحياة الدينية ، وارتبط الاعتقاد المسيحى الأول عن بعث الأجسام بفكرة قيام العصر الألفى السعيد فى الأرض الذى لابد للصالحين الأبرار من أبناء الماضى من القيام فيه بأجسامهم للمشاركة فى بحبوحته[٢] .

وهكذا يمكن تعريف العناية الإلهية كما ذكرها أصحاب النظرية - بأنها تقوم على مبدأ يعطى الله كل الفعل فى الأحداث التاريخية ، ويعفى الانسان من صنع تاريخه ، بمعنى أن الأحداث والظواهر التاريخية تخضع لمشيئة الله وحده ، دون تدخل من الإنسان المخلوق الذى عليه أن يسير دون اختيار فى حياته ، فهو مسير وليس مخير .

الظروف المعاصرة

تحدثنا سابقا عن فلسفة التاريخ وما هى العوامل أو الظروف التى تؤدى بالمفكر أو الفيلسوف للخروج بنظرية فى فلسفة التاريخ ، وحددنا هذه الظروف بثلاثة كان أهمها وجود حالة انحلال وتدهور فى الدولة ، ثم قلق على المستقبل .

---

(١) آلبان ج . ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه ص١٠١ .

(٢) نفس المرجع ص١٠٣ - ١٠٤ .

وهنا ونحن نتحدث عن الظروف التى عاصرت ظهور نظرية العناية الإلهية نجدها قد تمثلت فى الجانب المسيحى فى تعرض الإمبراطورية الرومانية للسقوط نتيجة لغزوات القبائل الجرمانية ، مما أشاع أن أنتصار الوثنية على المسيحية راجع إلى ضعف المسيحية كديانة التى أضعفت الدولة وساهمت فى انهيارها ومن هنا جاء دفاع القديس أوغسطين عن المسيحية باعتبارها المثل الأعلى للدولة(١) .

كما تميزت فترة العصور الوسطى بالحروب المتصلة بين الإمبراطورية الرومانية وأعدائها وهذه الحروب المتصلة لم تقطع أسباب الدوام والاتصال فى حياة هيئات عديدة كالأسر الاقطاعية والكنسية ، وعاشت هذه الهيئات أياما بالغة العنف ، كانت الحقوق فيها تضيع وتنكر وكان البطش فيها يسود ويحكم .. ونظرا لاتساع ثقافة رجال الدين آنذاك ، فقد أصبحوا مؤرخى العصر حتى القرن الخامس عشر حين انتقلت هذه الصفة إلى رجال القانون(٢) .

كما أن سقوط روما وما حل بها من دمار وخراب عام ٤١٠م كان نتيجة لما غشى حياة الرومانيين من رزائل وفساد ، وأن اقبح هذه الرذائل شهوة الحكم وعشق السلطة ثم التسلط على الغير ومن ثم جاء سقوط روما كعقاب من الله لتقديم الدرس للأشرار على بشاعة شرورهم ، ولكن الرومان غافلون عن هذا الدرس(٣) .

القديس أوغسطين

كان أوغسطينوس رجل دين أقلقه ما حدث من استيلاء القوط وهم من القبائل الجرمانية المتبربرة على روما عام ٤١٠م ، وزاد حزنه أن يذكر اليائسون من الرومان أن هذا الاستيلاء كان نتيجة تخلى الرومان عن دياناتهم القديمة التى علا شأنهم فى ظلها ثم اعتناقهم الدين الجديد ، إنهم يقولون ذلك لأن المسيحية ترى عدم مقاومة الشر ، وباعطاء الخد الأيمن لمن صفعك على الأيسر(٤) .

---

(١) نفس المرجع ص١٦٨ .

(٢) د. محمد عواد حسين : المرجع السابق ص١٢٩ .

(٣) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص٢٠ .

(٤) د. احمد صبحى : المرجع السابق ١٦٩ .

وقد عاش القديس أوغسطين أو "أغسطينوس" أو سان أوغسطين فى الفترة من ٣٥٤ إلى ٤٣٠م ، ويعتبر أهم المفكرين فى تاريخ المسيحية على الإطلاق ، كما تعتبر معالجته للتاريخ المسيحى ذات قيمة خاصة ، ومع أن أوغسطين كان فيلسوفا ذا منزلة ممتازة ، فأنه ركز أفكاره على تقبله للعقيدة المسيحية بدرجة أكثر من تقبله للفلسفة ، لأنه اتخذ فكرة المسيحية عن الله[1] .

أفكار أوغسطين

جاءت أفكار سان أوغسطين فى أهم كتابين هما : مدينة الله ، و"الاعترافات" حيث دافع فيهما عن المسيحية باعتبارها المثل الأعلى للدولة أو بالأحرى مدينة الله على الأرض ، وأن الدوام لله وحده وللكوت السماوات ، وأن العناية الربانية هى التى تسير أحداث التاريخ إلى غايتها[2] .

ولما كان الله تعالى قد أودع فى قلوب بعض الأفراد محبة الذات وفى قلوب البعض الآخر محبة الله ، أصبحنا أمام مدينتين ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية وهما : مدينة السماء (الله) ومدينة الأرض (الشيطان) تقوم الأولى على العدالة والفضيلة والسير بمقتضى وصايا الدين وأحكامه ، وتقوم الثانيه على الظلم والاستعباد واسترقاق الشعوب المنضمة إليها وستظل الحرب قائمة بين أنصار هاتين المدينتين إلى أن يفصل بينها السيد المسيح فى نهاية العالم ، فيذهب أنصار مدينة السماء إلى النعيم الخالد ، ويذهب أنصار المدينة الأرضية إلى جهنم وبئس المصير ويشارك أفراد مدينة السماء فى خيرات المدينة الأرضية ومنافعها[3] .

أولا مدينة الله

يذكر القديس أوغسطين فى كتابه "مدينة الله" أن التاريخ يدور حول كل من المؤقت والأبدى- أى الدائم – فالله أبدى وهو خالق الزمن ، ولايجوز فهم الأبدى ولاوصفه من وجهة نظر المؤقت . فالله موجود وحال فى الزمان كله مثلما هو أبدى ، والزمن وإن لم يمكن فهمه

---

(١) آلبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص١٠٥ .

(٢) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص٢٠ .

(٣) د. مصطفى الخشاب : تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية ، القاهرة ١٩٥٣ ص٢٥٥ .

بمفاهيم الذهن ، فمن المقطوع به أنه مما يمارسه الانسان ، وأن العلاقة بين المؤقت والأبدى غير مفهومة للانسان ، والله فى إطار التاريخ البشرى هو العناية الإلهية[١] .

ويقرر أوغسطين أن العنف الذى ارتكبته القبائل الجرمانية المتبربرة بقيادة "ألا ريك" ملك "القوط" عام ٤١٠م عند غزوهم لمدينة روما كان متوافقا مع روح الحروب والعنف الذى هو لعنة "مدينة الأرض" أما ما قد حدث من حالات خير ورحمة - وهى كثيرة - فهى أمور مقصودة لابراز قوة السماء ، ولتمجيد اسم الله ، إن الشرور دائما تصيب الأشرار ، ولكن الشر قد يمتد لهيبه ليصيب الأخيار أيضا[٢] .

وقد شبه أوغسطين النزعات البشرية : الخير = مدينة الله ، والشر = مدينة الأرض . أى أنه كما فى الانسان نزعتين حب الذات إلى حد الاستهانة بالله ، ونزعة حب الله إلى حد الاستهانة بالذات ، كذلك فى المجتمع مدينتان : المدينة الأرضية أو مدينة الشيطان ، والمدينة السماوية أو مدينة الله ، تعمل الأولى على نشر الظلم ونصرته ، وتجاهد الثانية فى سبيل العدالة .

وكانت مدينة الله أو المدينة السماوية خاصة بالذين يعيشون وفقا لمشيئة الله برضا وقبول ، وهى التى تستقر على حب الله ، وفيها يخدم الامراء ورعاياهم بعضهم بعضا فى رحاب المحبة، إذ تطيع الرعية فى حين يشغل الأمراء عقولهم بالتفكير من أجل الجميع ، وطبقا لها تكون الحياة الأبدية هى الخير الأعلى[٣] .

كما أن مدينة الأرض أو مدينة الشيطان تعمل على نشر الظلم ونصرته ، وهى تتألف ممن لايعيشون إلا وفق الانسان ، وهى التى تقوم على حب الذات ، وفيها يعيش الامراء والأمم الذين تخضعهم المدينة محكومين بحب الحكم والسلطان والكبرياء بالسلطة والقوة ولها مالها من خير فى هذا العالم ، وتفرح فيه بكل الفرح الذى تتيحه تلك الأشياء .

وقد أدان القديس أوغسطين "مدينة الأرض" ووصمها بالإثم والخطيئة الأولى المتوارثة عن آدم ، ولكن تلك الإدانة أمام واقع الحياة باقطاعه وفرسانه وقطع طرقه وأقنانه وصيلبياته

---

(١) آلبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص١٠٥-١٠٦ .

(٢) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص١٠٥-١٠٦ .

(٣) آلبان ج. ويدجرى : المرجع السابق ص١٠٧ .

وشعرائه ومتمرديه من الرهبان وصعاليكهم ، لم تكن لتمنع الانسان الوسيط من أن يعايش أحداث يومه[١] .

ولكن لما لم يكن الخير الذى قد يصيب بعض الناس فى مدينة الأرض من النوع الذى يخلى المخلصين له من كل ما يملأ نفوسهم من محن ، فان هذه المدينة كثيرا ماتنقسم على نفسها بفعل المخاصمات والحروب والمنازعات فضلا عن أنواع النصر التى إما أن تكون مدمرة للأنفس أو قصيرة الأمد وهى ليست بخالدة[٢] .

ويذكر سان أوغسطين أنه مادامت العدالة لاتتأثر إلا بالقوة ، فالحرب إذن مشروعة ، بيد أنها لاتكون كذلك إلا إذا كانت الوسيلة الوحيدة لرد العدوان أو المحافظة على حقوق مهددة أو استرجاع حقوق مهضومة، أما إذا كانت وسيلة للفتح والقهر والاستيلاء فما أبشعها من أداة ؟ وأوصى أوغسطين بالإستبسال فى الحروب والإذعان للقادة حتى ولو كانت الحرب ظالمة ، لأن المسئولية والإثم فى ذلك إنما يقعان على صاحب السلطة الذى شنها وأمر بها ، وما دامت الحرب ضرورية ولاغنى عنها فى الحياة الاجتماعية فلا أقل من أن تسودها الرحمة وتنتفى فيها مظاهر التنكيل والعبودية[٣] .

وقد ذكر أوغسطين : لقد كانت مدينة الله مختلطة بمدينة الشيطان حتى ظهور نبى الله ابراهيم ، ثم تميزت المدينة السماوية فأصبحت فى بنى اسرائيل ، والمدينة الأرضية فى سائر الحضارات التى بلغت ذروتها عند الحضارة الرومانية ، ولكنها مع انفصالهما وتباينهما كانا يتقدمان معا ويمهدان لظهور السيد المسيح ، مهد بنو اسرائيل له روحيا ومهدت الحضارات القديمة له سياسيا وفقا لتدبير من العناية الألهية[٤] .

ويضيف أوغسطين موضحا أهمية الارتباط بين الدين والسياسة بقوله : يجب أن تتسم الوحدة بين الجانب الروحى ممثلا فى الكنيسة وبين الجانب السياسى ممثلا فى الدولة وأنه لما كانت الدولة تسعى إلى الخيرات الدنيوية بينما تجعلها الكنيسة وسيلة لغاية روحية أسمى فأنه

---

(١) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق : ص٢٥ .

(٢) آلبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص١٠٧ .

(٣) د. مصطفى الخشاب : المرجع السابق ص٢٥٧ .

(٤) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٦٨ .

يجب أن تخضع الدولة للكنيسة حتى تتحقق السعادتين : سعادة الدنيا وسعادة الآخرة ، وتشرف الكنيسة على الدولة حتى توجهها إلى الحياة الإخوة وتمكن الدولة الكنيسة من تحقيق أغراضها[١] .

ويذكر سان أوغسطين أيضا إن الغايات القصوى لأفراد مدينة الله هى الفضيلة والعدالة الروحية والكنيسة هى التى ترعى هؤلاء وتظلهم ولذلك فهى أسمى من الدولة فى موضوعها وفى الغايات التى تسعى إليها ، ومن ثم يجب على الدولة أن تخضع للكنيسة وتسترشد فى تشريعاتها بأصول الدين والأخلاق كما ترسمها الكنيسة ، ويجب عليها كذلك تنفيذ وصاياها وأحكامها وتضعها فى الاعتبار الأول ، وبذلك فقط تكون الدولة آداة سلام[٢] .

كذلك يذكر أوغسطين فى كتابه "مدينة الله" أن للتاريخ درسا هاما ، فهو يكشف لنا عن الكوارث التى حلت بالرومان أيام وثنيتهم ، وأن كل الأحداث التاريخية هى ترجمة للإرادة السماوية ، وذكر أنه لايقبل من صفحات الماضى إلا ما ورد فى الكتب المقدسة ، ذلكم التاريخ القدسى الذى يحكى ما كان ويكشف عما سيكون ، وهو الذى تثبت الأيام صحة نبؤاته التى تقع كل يوم أمام المبصرين[٣] .

ثانيا : الاعترافات

وصف القديس أوغسطين فى كتابه "الاعترافات" الشر بأنه امتناع الخير ، وأن ليس هناك على الاطلاق طبيعة تتصف بالشر ، وأن الشر نوعان أحدهما ما يفعله المرء وثانيهما ما يقاسيه، فما يفعله هو الخطيئة ، وما يقاسيه هو العقوبة ، وعناية الله التى تتحكم وتتصرف فى كل شئ يسئ الانسان فيها بالشر بارادته لكى يقاسى من الشر الذى لايريده[٤] .

ويضيف إلى ذلك أن الناس فى كل عصر – حتى الملوك أنفسهم – يرون العفو عند المقدرة فضيلة ، لأن الغرض من ذلك منع الشر الظاهر لأن مقاومة العدوان تزيد الشر فى قلوب المعتدى وتدخل الشر فى قلب المعتدى عليه ، لايمنع هذا من الحزم كتأديب الوالد لولده[٥] .

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ١٦٩ .

(٢) د. مصطفى الخشاب : المرجع لسابق ص٢٥٦ .

(٣) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص٢١-٢٢ .

(٤) آلبان ج. ويدجرى : المرجع السابق ص١٦٩ .

(٥) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٦٩ .

ويؤكد القديس أوغسطين أن مشكلة الشر قد أتعبته قبل اعتناقه المسيحية ، فتوصل إلى الاعتقاد على أساس من الفلسفة أن الشر كله يولد الحرمان ، وأن الخطيئة فى الانسان تقوم على قلة إخلاصه لله وعدم قدرته على الالتفات إلى مافى الوجود الأرضى من خير وإلى الخلق الشخصى والحب الاجتماعى الذى يريده الله له[١] .

وأضاف أوغسطين أن الخطيئة وإن تكن وصمة محزنة فى الفرد ، فان العالم يتزين حتى بالآثمين ذوي الخطيئة ، وأن الله يجعل غوايات الشيطان للناس لكي يفيد بها الانسان ، وأنه عندما يعرضنا الله للمحن فذلك لإحدى غايتين : إظهار ما بنا من كمالات أو تصحيح ما بنا من نقائص ، وفى مقابل صبرنا على ما يرمينا به الدهر من آلام يحتفظ لنا بمكافأة أبدية ، وفى كل مكان يكون الألم الأعظم مدخلا وسبيلا إلى السرور الأعظم وفوق هذا أن الخلاص من الشركان من أهم الأشياء التى تشغل أوغسطين ، وأهمية المسيحية تقوم إلى حد كبير فى ذلك الخلاص ، فالموت الذى هو النهاية لحياة طيبة ينبغى ألا يحكم عليه بأنه شر[٢].

وقياسا على ما يرويه الكتاب المقدس عن خلق الله للعالم فى ستة أيام واستوائه على العرش للراحة فى اليوم السابع ، فقد قسم أوغسطين التاريخ إلى سبعة أقسام هى :

١- القسم الأول : ويمتد من آدم إلى الطوفان زمن نوح عليهما السلام .

٢- القسم الثانى : من طوفان نوح إلى سيدنا ابراهيم عليهما السلام .

٣- القسم الثالث : من سيدنا ابراهيم إلى عصر سيدنا داود عليهما السلام .

٤- القسم الرابع : من سيدنا داود إلى عصر الأسر البابلى .

٥- القسم الخامس : من الأسر البابلى إلى ميلاد السيد المسيح عليه السلام .

٦- القسم السادس : العصر الحاضر أى الفترة المعاصرة .

٧- القسم السابع : العصر الذى سوف يستريح فيه الله كما حدث فى اليوم السابع[٣] .

---

(١) ألبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص١٠٦ .

(٢) نفس المرجع ص١٠٧ .

(٣) نفس المرجع ص١٠٧ .

نقد أفكار أوغسطين

هذه أهم أفكار القديس أوغسطين التي وردت في كتابيه "مدينة الله" و"الاعترافات" ويمكن أن نضيف إلى ماسبق :

أولا : أنه رفض قبول نظرية التعاقب الدوري للحضارات ذلك أن الأحداث وفقا لهذه النظرية تميل إلى أن تتكرر بينما اللاهوت المسيحي يجعل من صلب المسيح أهم واقعة تاريخية منذ بداية الخلق ، ومن ثم عارض أوغسطين القول بالتعاقب الدوري مؤكدا فردية الواقعة التاريخية ومن ثم استحالة تكرارها ، وأن صلب السيد المسيح من أجل البشر كي يفدي خطاياهم - كما يذكر أوغسطين - حادثة فردية لاتتكرر لا بالنسبة له ولا بالنسبة لفرد آخر ، كذلك قيامه من بين الموتى[١] .

ثانيا : أن خلاصة أفكار سان أوغسطين أنها أول محاولة تعبر عن نظرة كلية إلى التاريخ وتفسير لمسار وقائعة ، إلا أنه قيد مفهوم العناية الإلهية تقييدا لم يتجاوز فيه أصول الإيمان المسيحي ، ومن ثم يتعذر أن يسلم بنظريته غير مسيحي ، كما أنه هوجم من حيث أنه جعل البشر كقطع الشطرنج في لعبة على رقعة من الزمان بين الله والشيطان ، وأنه - عن غير حق- تصور حضارات العالم القديم على أنها تمثل الشر وأبعد عن الحق .

ثالثا : كما أن سان أوغسطين ، وقد بعد عن الحقيقة ، تصور من الناحية الدينية البحتة أن بني اسرائيل يمثلون الخير أو مدينة الله ، فكيف يفسر قتلهم الأنبياء بغير الحق ، وكان أكثر الهجوم على أفكار القديس سان أوغسطين في عصر الاستنارة العقلية ، ومع ذلك فقد ظلت هذه الأفكار تسيطر على الفكر الأوربي أكثر من ألف سنة حين سيطرت الكنيسة على الفكر والسياسة طوال العصور الوسطى وأوائل العصور الحديثة[٢] .

رابعا : كما أن تناول أوغسطين لفكرة الإدارة البشرية وفيما كتبه الله للإنسان من قدر محتوم أظهر وجود توترات مختلفة في فكرة لم يستطع التوفيق بينها ، ذلك أن أقتناعه بسيطرة الله (سبحانه وتعالى) على كل شئ غلب على فكرة الاختيار والمسئولية عند الإنسان[٣] .

---

(١) د. أحمد صبحي : المرجع السابق ص١٦٩ .

(٢) د. أحمد صبحي : المرجع السابق ص١٧٠ .

(٣) آلبان ج . ويدجري : المرجع السابق ص١٠٦ .

خامسا : لقد كان الإمبراطور الرومانى فى بداية انتشار المسيحية فى أنحاء الإمبراطورية الرومانية مسيطرا على زمام الأمور فيما يتعلق بشئون السياسة والدين على السواء ، وبعد دعوة سان أوغسطين لسيطرة الكنيسة بدأ التنافس بين البابوية والإمبراطور خاصة بعد أن اشتطت الكنيسة فى مطامعها بدعوى أن رسالتها أسمى من رسالة الهيئات المدنية وأن سلطتها مستمدة من فيض إلهى .

سادسا : استند الصراع بين البابا والإمبراطور طوال أكثر من قرن بعد سان أوغسطين على ما يأتى :

أ- أن البابا هو النائب الأول عن صاحب الشريعة - الله سبحانه وتعالى - وله الولاية العامة على عباد الله ، ووضع البابوات فى هذا الصدد النظرية المعروفة باسم "نظرية السيفين" وملخصها أن الله خلق لحكم العالم سيفين : أحدهما روحى والآخر زمنى ، سلم الأول للبابا والثانى للامبراطور عن طريق البابا ، ومعنى هذا أن البابا هو الذى خلع السلطة على الإمبراطور ومنحه إياها ، ومن حقه أن يسلبها منه متى شاء ، ومن حقه أن يحل الأفراد من يمين الطاعة للإمبراطور وأن يثيرهم عليه .

ب- أن جميع السلطات قد خلقها "السيد المسيح" ثم انتقلت إلى القديس بطرس مؤسس الكنيسة ، ثم ورثها خليفة بطرس ، وكان البابوات يستشهدون بالآية فى الانجيل التى تقول : لتنزلن اللعنة على من يعلن انجيلا آخر غير انجيلنا ولو كان ملكا من السماء : ومعنى ذلك أن تنصب اللعنة على المخالفين والمتمردين على سلطة الكنيسة .

جـ- السلطتان الدينية والزمنية تشبهان الشمس والقمر ، ولما كان القمر كوكبا مظلما لايضئ إلا بمقدار ما يقع عليه من ضوء الشمس ، فكذلك السلطة الزمنية ليس لها من حول ولاقوة إلا بمقدار ما تجود به عليها السلطة الروحية من نور واشعاع .

د- السلطة الدينية بطبيعتها أسمى غاية لأنها تفرض سيطرتها على الروح ، والروح أسمى من الجسد ، وهى فوق ذلك تنظم علاقات الأفراد بالعالم الآخر ، وغنى عن الاعتبارات يعتبر مقام البابا أسمى وأخطر شأنا من مقام الإمبراطور[١] .

---

(١) د. مصطفى الخشاب : النظريات والمذاهب السياسية ، القاهرة ١٩٥٧م ص٥٧-٦١ .

سابعا : ظل الصراع بين السلطتين الروحية (الكنسية) والزمنية (الأباطرة والملوك) بعد نظرية العناية الإلهية لسان أوغسطين ، حيث تدخلت عوامل جديدة فى الصراع لصالح السلطة الزمنية أهمها :

١- ظهور الطبقة البورجوازية الغنية والمتجهة للتعليم بحيث زاحمت طبقة النبلاء ..

٢- نشأة الجامعات واستقلالها عن السلطة الدينية ، مثل جامعات السربون (١٢٥٣م) ثم اكسفورد ، كامبردج ، بولونيا ، فلورنسا وغيرها ، وجاء انشاء الجامعات ليدعم السلطة الزمنية وتيار التحرر من سلطة الكنيسة .

٣- المطالبة باصلاح النظم والقوانين الكنسية ، فيما عرف بالاصلاح الدينى .

٤- ظهور أفكار الديمقراطية والدعوة لنشرها فى شئون الدين والسياسة والاجتماع .

٥- ظهور الدول الوطنية ذات الحكومات المركزية القوية على أساس المبدأ القومى .

٦- استقلال الكنائس استقلالا قوميا تحت اشراف ملوكها القوميين .

٧- احياء الدراسات الفلسفية التى تتعلق بالبحث فى نشأة الحياة الاجتماعية ، وقيام التنظيم السياسى وأصل الدول وضرورة قيام الحكومات .

٨- ظهور مفكرين عملوا على تدعيم السلطة الزمنية ، أمثال المفكر ميكيا فيللى صاحب كتاب الأمير[١] .

ثامنا : ويذكر سان أوغسطين أن الله هو المالك الحقيقى ، وهو خالق جميع الأشياء وهو الذى أضفى هذا الحق على الجنس البشرى عن طريق الأباطرة والملوك ، فالفرد يستمد حقه فى الملكية من حق الملوك فى التملك ، فاذا نزعنا من الأباطرة والملوك حقهم فى الملكية فليس هناك من يجرؤ على القول بأن هذا الشئ ملكى .

تاسعا : أرجع سان أوغسطين نظام الرق إلى الخطيئة الأولى التى وقعت فيها الإنسانية ، وأثار فى مناقشة هذه الظاهرة - ظاهرة الرق - الاعتبارات الآتية :

١- الرق نظام ظالم إذا نظرنا إليه فى ضوء مبادئ القانون الطبيعى .

٢- الرق نظام عادل لأنه نتيجة الخطيئة التى وقعت فيها الإنسانية ، فهو نظام طبيعى أدى إليه فساد طبيعته .

---

(١) نفس المرجع ص٦٢-٦٤ .

٣- لايمكننا أن نقول إن السيد المسيح وقد هدم الخطيئة وكفر عنها فقد ألغى الرق لأن الخطيئة ما زالت تقاوم بعد عهد الرسالة ، وآثارها لاتزال توجد بيننا كالألم والمرض والمصائب الاجتماعية ، وليس الرق إلا أحد آثارها ونتائجها .

٤- الرق ظاهرة وقتية لاتدوم ، ولكن من الضرورى أن نقبلها حتى لاتحدث ثورة اجتماعية.

- بيد أن هذه الظاهرة تظل مستمرة حتى يتلاشى الظلم ويبطل التسلط الإنسانى ولكن مادام المجتمع موجودا فان التسلط الإنسانى لايمكن أن يتلاشى أو يبطل من حيث أنه من الضروري وجود طائفتين من الأفراد : طائفة تأمر وتتسلط وطائفة تطيع وتخضع ، وإذن فالرق يستمر فى الوجود طالما كان المجتمع موجودا وباقيا ، وينتهى الرق يوم ينتقل الأفراد من المدينة الأرضية إلى المدينة السماوية .

٦- فى ضوء الاعتبارات السابقة يمكن أن نقرر أن سان أوغسطين أقام الرق وبرره وأيده واعتبره ضرورة اجتماعية[١] .

عاشرا : يشير أوغسطين إلى أن قلبنا - بنى الإنسان - سيظل بعيدا عن الراحة حتى يموت، ومحبة الله هى القيمة العليا فى الحياة البشرية ، تمنح من الرضا مالا يستطيع شئ آخر منحه ، وينبغى أن تكون تلك المحبة هى المعنى الجوهرى لتاريخ الإنسان على هذه الأرض ومابعدها[٢] .

---

(١) مصطفى الخشاب : تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية ، القاهرة ، القاهرة ١٩٥٣ ص٢٥٤-٢٥٥ .

(٢) آلبان ج. ويدجرى : المرجع السابق ص ١٠٩ .

أمثلة للفكر الاسلامى

إخوان الصفا - عبد الرحمن بن خلدون

مقدمة

قبل أن نتناول نظريات لعلماء مسلمين فى فلسفة التاريخ يجب أن نتحدث عن علم التاريخ من الناحية الإسلامية ، وذلك أن علم التاريخ ارتبط بالقرآن الكريم الذى احتوى على قصص الأنبياء والأمم السابقة ليعطى العبرة والعظة ، كما ارتبط علم التاريخ بعلم الأحاديث النبوية بالاستناد إلى مصادر الأحاديث ومصادر الأحداث التاريخية .

ويمكن لنا تحديد الشروط الواجب توافرها عند المؤرخين المسلمين فى الآتى :

١- مساعدة الأمة الإسلامية فى فهم قدراتها وامكاناتها وموقعها فى الحضارة الإسلامية ومسئولياتها نحو التاريخ والبشرية بصفة عامة .

٢- مساعدة الأمة الإسلامية فى التمسك بالفقه الإسلامى وطبيعته الامتدادية والحضارية .

٣- العمل على أن يرتبط التخصص بالغايات الإسلامية العليا ، وأن تكون مسئولية الأمة الإسلامية ، نحو التاريخ والحضارة الانسانيتين مغروسة فى وجدان كل باحث وعامل وعالم ، فقيها كان أو طبيبا أو مهندسا أو مزارعا أو مفسرا ، أو محدثا أو تاجرا .

٤- العمل على أن تزول الحواجز القائمة بين العلوم الدينية والعلوم المدنية ، فكل ماينفع هو دين ودنيا ، وكل ما يضر هو عبء على الدين والدنيا .

٥- العمل على أن يعود المسلمون إلى الارتباط بالسنن الكونية ، وفقه قوانين الحضارة ، وتعميق رؤيتهم للتجارب التاريخية التى سردها القرآن الكريم وللتجربة النموذجية التى قدمها الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولتجربة الأمة الإسلامية الحضارية خلال أربعة عشر قرنا فى التاريخ ولتجارب الأمم من حولهم ، ويؤمنوا - بلا ريب - أنهم لن يستطيعوا القفز فوق السنن الإلهية ، ولن يقودوا الحضارة إلا بمؤهلات القيادة ، وفى ظل مناخ يجب أن يسعوا لتهيئته وتوفير شروطه[1].

---

(١) د. عبد الحليم عويس : فقه التاريخ وأزمة المسلمين الحضارية ، القاهرة ١٩٨٦ ص١٦-١٨ .

٦- الارتباط بين العمل التاريخى الوثائقى - القائم على جمع المادة العلمية - والعمل التفسيرى الداخلى فى فقه التاريخ .

٧- تقويم المصادر التى يرجع إليها المؤرخ على أساس الإفادة من منهج المحدثين فى الجرح والتعديل واعتماد القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة - المصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامى - للتاريخ الإسلامى والتاريخ العام .

٨- ضرورة أن يتوفر فى المؤرخ ثلاث وظائف هى : التأريخ ، وأن يكون محدثا ، وأن يكون مفسرا حتى يتمكن من فهم تاريخ الأمة الإسلامية .

٩- الشمولية فى النظر التاريخى بين شتى العوامل المؤثرة فى الحركة التاريخية من فكر واقتصاد وحياة اجتماعية وعقدية وسياسية وعسكرية ، فليس بالسياسة وحدها تصنع حياة الأمم ، بل كان للعلماء والصناع والزراع والتجار دورهم فى صناعة التيار الحضارى .

١٠- ضرورة توافر أدوات البحث التاريخى عند المؤرخ المسلم من عدالة وضبط وموضوعية وفقه باللغة والعلوم الإسلامية والجغرافيا وخاصة جغرافية العالم الإسلامى عبر القرون ، وعدم اصدار احكام إلا من خلال أدلة وشواهد موثوق بها .

١١- النظر إلى التاريخ الإسلامى كله على أنه تاريخ كل مسلم ورفض النظرة الشعوبية للتاريخ ، فتاريخ الهند والباكستان واندونيسيا والمغرب العربى والجزيرة العربية ، وأقطار الشام ومصر وبقية أقطار العالم الإسلامى وحدة لاتتجزأ .

١٢- إبراز تاريخ الأنبياء باعتبارهم هداة القافلة البشرية(١) .

١٣- الانطلاق من موضوعية الحقيقة التاريخية والحدث التاريخى ، ومحاورة تاريخنا هذا لأن هذا يشكل جوهر العلاقة بيننا وبين تراثنا العربى الإسلامى .

١٤- الانطلاق من عدم وجود انقطاع فى حياة الأمة العربية الإسلامية من الناحية التاريخية ، بدراسة التاريخ كوحدة متماسكة بجوانبه المتعددة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية لكل فئات الشعب .

---

(١) د. عبد الحليم عويس : المرجع السابق ، ص٢٧-٢٨ .

١٥- الاهتمام بدراسة الحضارة العربية الإسلامية فى جميع نواحيها وانجازاتها وعدم التركيز على الناحية السياسية فقط ، مع بيان دور الحضارة العربية الإسلامية فى اثراء وإفادة الحضارة الانسانية خارج الأمة العربية الإسلامية .

١٦- العمل على إبراز المقومات والاتجاهات الوحدوية والتضامن الإسلامى عبر التاريخ فى أنحاء العالم الإسلامى ، مع إظهار أن وحدة الأمة ضرورة حياة وبقاء .

١٧- دراسة العوامل المسئولة عن تجزئة وتفكك الأمة الإسلامية سواء كانت تلك العوامل داخلية أو خارجية[1].

وهنا نتعرض لقضية هامة فى دراستنا لتاريخ الأمة العربية الإسلامية ، إذ حاول البعض عن قصد أو عن غير قصد أن يفصل تاريخ الأمة العربية الإسلامية إلى عروبة وإسلام منفصلين عن بعضهما البعض ، بالنظر إلى الإسلام على أنه دين ويجب أن يظل ضمن هذا الاطار وليس له أى دور فى مسار التاريخ ، ويجب أن يعزل عن العطاء الحضارى ، ولذا لم يفهموا القصد منه كدين يعطى حضارة وتاريخا ، وحاولوا إبعاد الدين عن قصد وبابعادهم له يسهل النيل من الحضارة العربية منفصلة عن الدين .

وقد وجدنا ثلاثة اتجاهات فى كتابة تاريخ الأمة الإسلامية بموضوعية مدرسة أو اتجاه اسلامى يرى أن الدين الإسلامى هو العامل الأساسى والرئيسى فى توحيد العرب وانطلاقهم خارج جزيرتهم وأصل لغتهم وثقافتهم وتقدمهم ، ونحن نرى أن الادعاء بأن الإسلام بديل العروبة ادعاء غير صحيح تاريخيا ، بل إن الإسلام دعم وعزز أبناء العروبة ، وبه انتقلوا إلى رحاب أرسع .

وكان الاتجاه الثانى القومى ينظر إلى تاريخ العرب نظرة عربية قومية بحتة ، وأن تاريخ العرب مستمر منذ ما قبل الإسلام حتى الوقت الحاضر ، ومن أصحاب هذا الاتجاه عرب وغير عرب ، مسلمين وغير مسلمين .. وهو اتجاه قاصر لأن المظلة الإسلامية أشمل وأعم من العروبة.

---

(١) د. زاهية قدورة : بحوث عربية واسلامية ، الدراسات الإسلامية ، بيروت ١٩٨٤ ، ص٢٠-٢٢ .

أما الاتجاه الثالث فهو الذى يقوم على الجميع بين الاتجاهين السابقين أى بين الإسلام والعروبة ، فالتاريخ فى رأيهم هو تاريخ الأمة العربية الإسلامية إذ لاتناقض بين الإسلام والعروبة فهما متممان ومكملان لمضمون واحد ، فالاسلام دين انسانى عالمى أنزل لجميع النّاس وهو بعيد عن العنصرية والعرقية والطائفية البغيضة ، وقد انطلق بالعرب من جزيرتهم إلى بلاد شاسعة فيها أمم وأجناس متعددة ، فتغلب العنصر العربى فيها على الأجناس الأخرى وأصبحت اللغة العربية لغة الثقافة والعلم لملايين من الناس ، كما أن الإسلام هو ممارسة للحياة اليومية والفعل المتحرك المتطور ، انطلق بالعروبة إلى آفاق واسعة ، وأغناها وأعطاها الطابع الشمولى الرحب ، فاستطاعت أن تسهم إسهاما فعالا فى إغناء الحضارة الانسانية[١] .

أ- إخوان الصفا

تمثلت فكرة إخوان الصفا فى نظرية "المهدى المنتظر" التى روجوا لها عندما رأوا سوء أحوال الدولة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى الموافق للقرن الحادى عشر الميلادى ، حيث تفككت الدولة العباسية الكبرى الواسعة إلى دويلات اسلامية فى المشرق الإسلامى ودويلات اسلامية فى المغرب الإسلامى ، إلى جانب قوة الروح الصليبية ضد العالم الإسلامى سواء فى الأندلس أو فى المشرق الإسلامى .

ويمكن أن نضيف إلى ذلك ماذكرته جماعة إخوان الصفا - من ظروف سيئة عاشتها الدولة الإسلامية - فى رسائلها من أن الشريعة الإسلامية قد دنستها الجهالات واختلطت بها الضلالات ، خاصة قبل أن يدخل "بنوبويه" بغداد عام ٣٤٤هـ الموافق عام ١٠٤٥م ، حيث انتشر الفساد فى الحكم القائم وفى المجتمع ، ذلك أن السلطات تركزت فى أيدى جماعة من الفاسدين فقدوا كل إحساس بالعدل والاستقامة[٢] .

هذا إلى جانب حدوث الصراعات الاجتماعية والسياسية والدينية بسبب تعدد الأجناس والمذاهب الدينية فى ظل الخلافة العباسية ، خاصة فى القرن الرابع الهجرى / الحادى عشر الميلادى ، فظهرت الحركات الثورية السرية لمقاومة هذه الظروف غير السوية فى الدولة الاسلامية أو لنشر مذهب دينى أو سياسى معين .

---

(١) د. زاهية قدورة : المرجع السابق ص٢٩ - ٣٤ .

(٢) د. محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ص٣٤ .

وهكذا نجد أحوال التدهور فى الدولة الإسلامية الكبرى - الخلافة العباسية - إلى جانب الانهيار الاجتماعى والخلقى الذى صاحب الفساد السياسى ، مدعاة إلى قلق المفكرين المسلمين الذين تساءلوا عن مخرج لهذه الأحوال وإعادة الدولة الإسلامية إلى سابق عهدها من الازدهار فكانت جماعة إخوان الصفا وغيرها .

وقد فصلت الفرق والمذاهب الإسلامية كالمعتزلة وطوائف الصوفية القول فى العناية الإلهية والمشيئة الإلهية كعقيدة ، ومع أن فرق الشيعة المتعددة التى تؤمن بفكرة المهدى المنتظر كعقيدة تشكل أملا لايقل عن أمل اليهود فى أرض الميعاد .. مع ذلك كله فإن هذه الطوائف والفرق الإسلامية لم تقدم نظرية العناية الإلهية مطبقة على التاريخ ، وبالتالى لاترقى إلى أن تكون فلسفة للتاريخ[1].

من هم إخوان الصفا ؟

تشير رسائل إخوان الصفا إليهم بأنهم : إخوان الصفا وخلان الوفاء ، وأهل العدل وأبناء الحمد . وقد قصدوا من لفظة إخوان أنها تطلق على فئة من المثقفين التقوا حول قيم تعبر عن المكونات الحضارية للمجتمع على عصرهم التى هى مزيج من ميراث العرب والمكتسبات المستحدثة من الثقافات التى وفدت عليه من الأمم الأخرى .

كما قصدوا بمعنى الصفاء مصافاة المودة والاخاء ، باعتبار أن الصفوة من كل شئ هى خالصة من المادى والمعنوى ، كما قصدوا بالوفاء بأنه ضد الغدر ، والوفى هو الذى يعطى الحق ويأخذ الحق ، كما أن الوفاء يعنى أيضا الخلق الشريف العالى ، وهو وثيق الصلة بالصفاء بصفة عامة .

وأما أهل العدل فقد قصد بها الإخوان أنهم أنصار العدل أو العدالة ، حيث أن فكرة العدل كانت من الأفكار الرئيسية التى سادت دعوات وعقائد كل الفرق الإسلامية لما تنطوى عليه من ارتباط صفة العدل الكريمة التى هى من صفات الله من جانب ، ولأنها كانت تعبيرا عما يلقاه الناس من استبداد وجور ملوكهم وحكامهم من جانب آخر ، فكانت هذه الفكرة هى أروع تعبير عن رغبة الشعوب وتعلق أبصارها نحو تحقيق العدل بكافة صوره[2] .

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٦٧-١٦٨ .

(٢) د. محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا ص٢٣-٣٢ .

وقد فسر إخوان الصفا فى رسائلهم مهمتهم بأنه طالما أن الشريعة الإسلامية قد دنستها الجهالات واختلطت بها الضلالات ، وأنهم يعملون على تطهيرها من هذا الدنس عن طريق الفلسفة ، كما أنهم اتخذوا طابعا عالميا شموليا ، حيث أعلنوا أنهم لايعادون علما من العلوم، ولايهجرون كتابا من الكتب ولايتعصبون لمذهب على مذهب ، وأن مذهبهم يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها[١] .

وقد ظهرت جماعة إخوان الصفا فى رأى معظم الباحثين فى القرن الرابع الهجرى الموافق للقرن العاشر الميلادى نتيجة انقسام الدولة العباسية وشيوع الفساد فى الحكم قبل دخول بنى بوية إلى بغداد عام ٣٤٤هـ وانتشار الفلسفة اليونانية انتشارا واسعا ، وكثرة الفرق الإسلامية، وحدوث الصراعات بينها فى النواحى السياسية والاجتماعية والدينية[٢] .

وقد ذكر البعض أن بذور أو بداية ظهور جماعة "إخوان الصفا وخلان الوفا" نبتت أيام الإمام جعفر الصادق (عاش ٨٠-١٤٨هـ) وهو إمام سادس لدى الاسماعيلية (وهى إحدى فرق الشيعة) . ولما توفى انقسمت فرقة الشيعة إلى فرقتين : الاثنى عشرية نقلوا الإمامة من جعفر الصادق إلى ابنه موسى ، والاسماعيلية ونقلوا الامامة من جعفر الصادق إلى ابنه اسماعيل ليختتم دورات الأئمة عند بعضهم ، والانبياء عند البعض الآخر ، وقد اتخذ من جعفر الصادق إماما لهم كما ادعته النصيرية كذلك[٣] .

وعلى أية حال فان العصر الذى ظهر فيه جماعة اخوان الصفا تميز بعدة أحداث أولها انقسام الدولة العباسية فى القرن الرابع الهجرى بقيام عدة دول نالت سيادة فعلية . فكان السلطان فى مركز الخلافة (بغداد) لبنى بوية ، وفى الأندلس لبنى أمية ، وفى أفريقيا للعبيدين ، وفى مصر للأخشيديين ، وفى حلب للحمدانيين ، وفى الجزيرة الفراتية للشيبانيين وفى عمان والبحرين واليمامة للقرامطة ، وفى خراسان وما وراء النهر للساسانيين .

كما كان الحدث الثانى انتشار الفساد فى الحكم قبل دخول بنى بويه إلى بغداد ، والحدث الثالث هو انتشار الفلسفة اليونانية انتشارا واسعا وكثرة الفرق الإسلامية من أهل الحديث

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٧٤ .

(٢) د. محمد فريد حجاب : المرجع السابق ص٢٣ - ٣٥ .

(٣) عبد اللطيف محمد العبد : الإنسان فى فكر إخوان الصفا ص٢٤ - ٢٥ .

والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج ، والحدث الرابع حدوث الصراعات الاجتماعية والسياسية والدينية .

وتمثل الحدث الخامس فى تسامح الدولة البويهية (٣٣٤-٣٧٦) وما أثر عن بنى بويه كشيعة فرس من تساهل فكرى على عكس الحال فى عهد سيطرة المؤيدين لمذهب أهل السنة ، وكل هذه الأحداث تتيح لجماعة إخوان الصفا التحرك والانتشار[1] . فقد لوحظ أن فرق الشيعة كانت محل عطف البويهيين وكل الأمراء المحليين الشيعيين .

وقد اختلفت الآراء حول المكان الذى عاشت فيه جماعة إخوان الصفا ، وإن كان الرأى الأرجح يذكر أنهم عاشوا بمدينة البصرة العراقية ، وامتد نشاطهم إلى مدينة بغداد .

وقد نشأت تلك الجماعة كغيرها من الفرق الإسلامية فى شكل جماعة سرية ، وكان هدفهم السياسى والدينى قلب نظام الحكم وهدم الإسلام ، ولذلك اختبأوا وكتموا أسماءهم .

وقد عبرت جماعة إخوان الصفا فى رسائلهم عن أسلوبهم فى التستر بقولهم : فصار لذلك سببا لاختفاء إخوان الصفا وانقطاع دولة خلان الوفاء ، إلى أن يأذن الله بقيام أولهم وثانيهم وثالثهم فى الأوقات التى ينبغى لهم القيام فيها إذا برزوا من كهفهم واستيقظوا من طول نومهم .. وفى رسائلهم أيضا ما يشير إلى تعلقهم بالتشيع تظاهراً أمام الناس وجلبا لفرقة الاثنى عشرية إلى صفوفهم ، وكانت جماعة إخوان الصفا اسماعيلية ورسائلهم هى قاموس الباطنية[2] .

علاقتهم بالفلسفة

اهتم إخوان الصفا بالفلسفة ومكانها بالنسبة للعلوم ، فذكروا فى رسائلهم أن العلوم التى يدرسها الانسان تنقسم إلى ثلاثة أقسام هى :

١- العلوم الرياضية والمنطقية ، وهى تتمثل فى الرياضيات والآداب .

٢- العلوم الشرعية والوضعية ، وهى ما يمكن تسميتها بالعلوم القرآنية وما يتصل بها .

٣- العلوم الفلسفية الحقيقية .

---

(١) د. محمد فريد حجاب : المرجع السابق ص٣٣ - ٣٦ .

(٢) د. عبد اللطيف العبد : المرجع السابق ص٣١ - ٣٤ .

ولما كانت الفلسفة فى نظر إخوان الصفا أولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الانسانية وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم كانت العلوم الفلسفية تضم كافة العلوم التى تؤدى إلى تحقيق أو تأكيد هذا المفهوم ، وهذه العلوم أربعة : الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات ، والألهيات ، ويرى الإخوان أنه لابد من التدرج فى النظر فى هذه العلوم ، وأول ما ينظر فيها الرياضيات ثم المنطقيات ثم الطبيعيات ثم الألهيات[١] .

كما أن إخوان الصفا يسعون إلى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وتقوم نظريتهم فى هذا على أن العلاقة بين الدين والفلسفة علاقة تكاملية لأن الهدف من الشريعة هو نفس الهدف من الفلسفة ، فيعرفون لفظ الجلالة بأنه مساو للفظ العدل الفلسفى ، وأن الفرق بين صاحب الشريعة وبين الفيلسوف فى نظرهم فرق فى الشكل وليس فى المضمون ، وأن العبادة الشرعية شرط للعبادة الفلسفية .

وهذا يعنى فى نظر جماعة إخوان الصفا أن الفلسفة تأتى فى مرتبة تالية للشريعة ، وأن الحقائق التى لايعلمها إلا الخاصة قد غلفت بغلاف ظاهرى ليفهمها العامة بظاهرها ، وهذا المفهوم هو الذى عرف بفلسفة الظاهر والباطن ، واتباع هذه الفلسفة هم الذين أطلق عليهم أحيانا لقب الباطنية[٢] .

وبالنسبة لفلسفة جماعة إخوان الصفا السياسية فتعتبر فلسفة الإنسان المطلق عماد فلسفتهم السياسية ، وهى إحدى العقائد الباطنية الأساسية فى الإسلام ، تلك الفلسفة القائلة بأن الإنسان عالم صغير ، وبأن العالم إنسان كبير . والسبب فى ذلك أنهم عندما تأملوا فى الكون كله لم يجدوا جزءا من أجزائه أتم بنية وصورة من الإنسان .

كما وجد إخوان الصفا أن الإنسان هو أشد وأقرب المخلوقات شبها إلى الكون ، وكون أن الإنسان عالم صغير ، هو مما يدل على صدور الأشياء من علة واحدة ، وأن تركيب الإنسان من نفس واحدة وجسد واحد هو السبب فى أنه يشبه الكون تماما وألا تساويه بقية المخلوقات فى هذا التشابه[٣] .

---

(١) د. محمد حجاب : المرجع السابق ص٨٠ - ٨٦ .

(٢) نفس المرجع ص٢١٧ - ٢٢١ .

(٣) د. عبد اللطيف العبد : المرجع السابق ص١١١ - ١١٢ .

وانطلاقا من فلسفة إخوان الصفا الإسلامية ، فأنهم سجلوا فى رسائلهم سخطهم على الخلفاء من غير مذهبهم لأنهم يودون الاستيلاء على الحكم ، فيذكرون الكثير من عيوب الخلفاء وهم يقصدون من آذوهم وحاربوهم فى مذهبهم ، وأنهم - أى هؤلاء الخلفاء - يزعمون أنهم ورثة الأنبياء مع أنهم ينهون عن المنكرات ويرتكبون كل محظور ، وليس هناك من تفسير لذلك سوى الحرص الشديد على طلب الدنيا .

كما سجل إخوان الصفا رضاهم عن سيدنا على بن أبى طالب كرم الله وجهه ، وقد أطلقوا عليه اسم أمير المؤمنين ، وأظهروا سخطهم على من أغضبه يوم التحكيم ، وهم يرون ما يراه سيدنا على فى التحكيم ، وفى هذا اعتراف ضمنى بإمامته ، وهم فى هذا لايختلفون مع الشيعة والاسماعيلية ، وفى ذلك يقولون : مايجمعنا مع الأتباع محبة نبينا عليه السلام وأهل بيته الطاهرين وولاية أمير المؤمنين على بن أبى طالب خير الوصيين صلوات الله عليهم أجمعين[١].

وقد شرح إخوان الصفا فكرة الخلافة منذ استخلف الله آدم فى أرضه ، فالخليفة المستخلف بأمر الله وبتأييد من ملائكته كان الله هو المدبر لهذا الخليفة فيجمع له السعادات الفلكية كلها ، وإليه تصرف روحانياتها ، كما أنزل تأييده لمحمد ، فخضعت له الملوك فهذه صفة الولاية العظمى والخلافة الكبرى من الله عز وجل .

ويضيف إخوان الصفا إلى ذلك سخطا على الخلافة العباسية بالقول : وأما الخلافة عن إبليس فهى خلافة الغصب ، ولذلك لن تدوم ، ذلك أنه لابد أن يظهر فى آخر الزمان سيد إخوان الصفا المحيط بعلوم من تقدمه من النطقاء الستة ، وبظهوره يكون ظهور السعادات كلها ، وهو تمام العالم وعودة الخلق إلى أوله ورجوع الحق إلى أهله[٢] .

المهدى المنتظر

تمثل فكرة المهدى المنتظر لب عقيدة إخوان الصفا ، وهى التى تميز هذه الجماعة عن باقى فرق الشيعة ، وكانت فكرة الرجعة عند اليهود تقوم على الاعتقاد بأن "عزيرا" عليه السلام أماته الله مائة عام ثم بعثه ، فيمكن رجوعه ، كما أن هارون أخا موسى عليهما السلام مات فى التيه ، وصار هناك اعتقاد فى رجوعه .

---

(١) نفس المرجع ص ٢٧٦-٢٨٤ .

(٢) نفس المرجع .

وهكذا كانت هناك فكرة بالرجوع بعد الموت بهدف انقاذ البشرية من الظلم والقهر ، وإلى جانب ما ذكرنا من أمثلة فقد كان اليهود والمسيحيين يعتقدون بأن "إيليا" قد رفع إلى السماء وأنه لابد أن يعود إلى الأرض فى آخر الزمان لإقامة دعائم الحق والعدل ، كما أن فكرة الرجعة قد ظهرت عند بعض الفرق الإسلامية مثل السبئية التى آمنت بأن عليا رضى الله عنه لم يمت وأنه سينزل إلى الأرض فيملأها عدلا بعد ظلم ، كما أن الدروز ينتظرون عودة الحاكم بأمر الله باعتباره الهادى القائم المنتظر[١] .

وقد احتلت عقيدة المهدى المنتظر جانبا هاما فى فلسفة إخوان الصفا ، حيث يذكرون أنه كما حكم على الحيوانات بأن تظل تحت جور الانسان مدة ما فهكذا حكم على ذرية النبوة وأهل بيت الرسالة بأن تستذلهم الجبابرة المتكبرون ويضطرونهم للإقرار بولايتهم ، وأن الإخوان سيظلون فى الأسر إلى أن تنصرم دولة أهل الجور وتنقضى ، وسيكون هذا اليوم عندهم يوم فرح وسرور .

هذا وقد خصص إخوان الصفا وخلان الوفا لكل طائفة من البشر قوما يدعونهم إلى رأينا ويعدونهم بظهور أمرنا وخروج مهدينا ، فينجز وعده ويملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما وهو الذى سيظهر دعوة إخوان الصفا وخلان الوفا وهو الذى سيجمع شملهم[٢] .

والمهدى المنتظر عند إخوان الصفا هو فى مرتبة سابع النطقاء أو الأنبياء الذين هم أصحاب التأييد ، والذين يلقى عليهم فيصيرون به مؤيدين قادرين على إظهار الآيات والمعجزات ، وهـــم : آدم عليه السلام ، ثم محمد عليه الصلاة والسلام ، وهو السادس الذى هو الأمر القريب من النهاية المقدم بين يدى الساعة ، السابق لها ، الانذار منها .

ويضيف إخوان الصفا إلى ذلك أنه لايزال الأمر متصلا بعضه ببعض حتى تدور الدورة السابعة ، ويقوم السابع الذى تتم به الصورة الدينية ويجتمع الستة مع السابع فى درجة واحدة، فيكون عندئذ دور الكشف الذى يكشفه لهم سابع النطقاء أو المهدى المنتظر[٣] .

---

(١) د. محمد حجاب : المرجع السابق ص٢٤٧ - ٢٤٩ .

(٢) نفس المرجع : ص ٢٥٠ - ٢٥٢ .

(٣) نفس المرجع : ص٢٥٢ - ٢٥٣ .

وهكذا نرى أن جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا لايؤمنون بالرجعة ويهاجمون القائلين بها وخاصة فرقة الإمامية الاثنى عشرية التى تؤمن بأن الامام محمد بن حسن العسكرى آخر الآئمة الاثنى عشرية الذى اختفى طفلا عام ٢٦٠هـ لايزال حيا وأنه سيعود فى آخر الزمان .

وأنه المهدى المنتظر ، لأن المهدى المنتظر عند إخوان الصفا يتميز بصفات خاصة حيث هو خليفة النبى محمد عليه الصلاة والسلام بعد وفاته فى مملكته الروحانية إذا كان فى دور الستر وخليفته فى مملكته الروحانية والجسمانية إذا كان فى دور الكشف والظهور(١).

تعليق

وهذه الآراء عن الفلسفة وعن فكرة المهدى المنتظر وإن انبعثت عن جماعة إسلامية فضلا عن أنها مستقاة من التاريخ الدينى للأنبياء كما يقرره الإسلام فأنها لاتعبر عن رأى جمهور المسلمين وعقيدتها فى العناية الألهية ، أو اللطف حسب التسمية الإسلامية .

إن العناية الألهية لدى المسلمين عامة والمعتزلة والصوفية مع الاختلاف بينهما خاصة ذات طابع كونى شمولى ، ومع ذلك فقد ظلت هناك ثغرة واضحة فى الفكر الإسلامى ، تتمثل فى تطبيق المفهوم الإسلامى للعناية الألهية على التاريخ سواء التاريخ العالمى أو حتى التاريخ الإسلامى .

لقد آمن كثير من مؤرخى الإسلام أن وقائع التاريخ مظهر للمشيئة الألهية ولكنهم لم يوضحوا كيف أنها مظهر العناية ، وأن هناك تخطيطا إلهيا مرسوما نحو خير البشرية عامة أو خير المسلمين خاصة(٢) .

ب- عبد الرحمن بن خلدون

حياته

جاء فى مقدمة ابن خلدون مانصه : "يقول العبد الفقير إلى الله تعالى الغنى بلطفه عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى وفقه الله"(٣).

---

(١) نفس المرجع السابق ص٢٥٦ - ٢٦٠ .

(٢) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٧٤ - ١٧٦ .

(٣) مقدمة ابن خلدون ص٣ .

وجاء فى كتاب " التعريف" مانصه : "أنه عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن جابر بن محمد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون"[١] .

ويذكر من ألقابه : "عبد الرحمن أبو زيد ولى الدين بن خلدون ، اسمه عبد الرحمن ، وكنيته أبو زيد ، ولقبه ولى الدين ، وشهرته ابن خلدون"[٢] .

ومهما كان الأمر فان اسمه المتعارف عليه هو عبد الرحمن بن خلدون ، وأن أصله من حضر موت ولكن أجداده نزحوا إلى بلاد المغرب أثناء الفتح العربى للأندلس ، وقد استقرت أسرته فى تونس فى منتصف القرن السابع الهجرى ، وفى تونس ولد عبد الرحمن عام ٧٣٢هـ الموافق عام ١٣٣٢م على الأرجح .قضى عبد الرحمن العشرين سنة الأولى من عمره متعلما للعلوم الدينية واللغوية والفلسفية والطبيعية والرياضية ، وقضى ٢٥ سنة من عمره موظفا حكوميا بدول شمال أفريقيا والأندلس فى الفترة من عام ٧٥١هـ إلى عام ٧٧٦هـ ، وكانت هذه الفترة فترة قلق واضطراب سياسى . ثم عاش ٢٤ سنة الأخيرة من عمره بالقاهرة معلما وقاضيا ومؤلفا حتى وافته المنيه بالقاهرة فى ٢٥ رمضان عام ٨٠٨هـ الموفق ١٩ مارس عام ١٤٠٦ ، حيث دفن فى مقبرة الصوفية خارج باب النصر بمدينة القاهرة .

ولقد تكونت شخصية عبد الرحمن بن خلدون العلمية والسياسية من خلال :

١- تكوينه العلمى ، فقد نشأ فى بيت علم ودين حيث كان أبوه معلمه ، ثم تتلمذ على مجموعة من العلماء فى مختلف التخصصات وفنون المعرفة حتى صارت ثقافته موسوعية .

٢- حبه للمغامرات ، فقد استهواه العمل السياسى مع الأمراء والملوك سواء فى تونس أو فى تلمسان وبجاية بالمغرب الأوسط أو فى فاس بالمغرب الأقصى ، أو فى غرناطة بالأندلس ، أو فى بسكره بصحراء الجزائر لمدة ست سنوات بعد تركه العمل عند ابن الأحمر صاحب غرناطة، حيث خبر شئون البدو ، ثم عاد إلى تلمسان حيث مكث أربع سنوات بقلعة ابن سلامة قرب وهران تفرغ أثناءها للتأليف ، ثم رحل إلى تونس مرة أخرى عام ٧٨٠هـ وتركها بعد أربع سنوات أكمل خلالها تأليف كتابه وأهدى نسخة منه لسلطان تونس ، ثم غادر تونس إلى مصر

---

(١) التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا ، كتاب فلسفة التاريخ عند ابن خلدون د. زينب الخضيرى ص١٢ .

(٢) نفس المرجع .

عام ٧٨٤هـ حيث اتصل بالسلطان الظاهر برقوق ، حيث اشتغل بالتعليم بالجامع الأزهر ، كما شغل منصب قاض قضاة المالكية أربع مرات كان يتم عزله بعد كل مرة نتيجة لتقلبه ورغبته فى المغامرات السياسية ، وعندما اصطدم السلطان برقوق بالخان تيمورلنك زعيم المغول فى بلاد الشام عام ٨٠٣هـ انتهز ابن خلدون فرصة الهدنة بين الطرفين - وكان ابن خلدون قد صحب برقوق فى حملته ضد تيمورلنك - واستجاب لطلب تيمورلنك بكتابة مؤلف عن بلاد المغرب ، وفى ذلك يقول ابن خلدون : وأوفيت الغرض فيه فى مختصر وجيز يكون قدره ثنتى عشرة من الكراريس .

مؤلفاته

سجل عبد الرحمن بن خلدون أفكاره فى التاريخ والاجتماع والسياسة فى مؤلفه القيم المسمى "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر" وهو يتكون من ثلاثة أجزا ..

أولا : المقدمة

وقد أصبحت أكثر شهرة وذلك لاحتوائها على معارف اجتماعية وسياسية واقتصادية وأدبية وتشتمل على :

١- خطة الكتاب أو افتتاحية بين فيها ابن خلدون منهجه المبتكر الأول من نوعه ، كما بين أقسام كتاب العبر .

٢- المقدمة فى فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شئ من أسبابها[١] .

٣- الكتاب الأول فى طبيعة العمران فى الخليقة ، وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها ، وما لذلك من العلل والأسباب ، وهذا الكتاب هو فى الحقيقة الجزء الأول من كتاب العبر إلا أنه انفصل مع الأجزاء السابقة وأصبح يطلق عليه المقدمة[٢] . ويحتوى هذا الكتاب على ستة فصول هى على النحو التالى :

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص٩ .

(٢) نفس المرجع ص٣٥ .

أ- **الفصل الأول :** فى العمران البشرى .

ب- **الفصل الثانى :** فى العمران والبدو والأمم الوحشية والقبائل ، ويبحث فيه عن طبيعة البداوة والحضارة والاختلاف بينهما ، ويبحث فى القواعد العامة التى تحكم المجتمع أى فيما يسمى الآن بعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ[١] .

جـ- **الفصل الثالث :** فى الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية . ويتحدث عن أسباب السيادة ، وكيفية تشييد الدولة وأسباب بقائها وسقوطها[٢] وهو ما يطلق عليه اليوم علم السياسة العملية .

د- **الفصل الرابع :** فى البلدان والأمصار وسائر العمران وقد أوضح فيه ابن خلدون النظام الذى يجب أن تكون عليه المدن استنادا إلى عدة أسباب أهمها الأسباب العسكرية .

هـ- **الفصل الخامس :** فى المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع ، ويبحث الرزق من التجارة والصناعة على اختلاف أنواعها ، ويصف كذلك بقية الصنائع والمهن ، ويطلق على هذا البحث اليوم اسم الاقتصاد السياسى .

و- **الفصل السادس :** فى العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه ، وهو من قبيل تاريخ آداب اللغة العربية[٣] .

واختتم ابن خلدون مقدمته بما نصه : قال مؤلف الكتاب عفى الله عنه أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب فى مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائه(٧٧٩هـ) ، ثم نقحته بعد ذلك وهذبته وألحقت به تواريخ الأمم كما ذكرت فى أوله وشرطته وما العلم إلا من عند الله العزيز الحكيم[٤] .

وقد ظلت المقدمة مجهولة حتى بدأ علماء أوربيون منذ أواخر القرن السابع عشر الميلادى ، مرورا بالقرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر الميلادى يكتبون المقالات عن فكر ابن خلدون

---

(١) د. زينب الخضيرى : فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ص٣٥ . والمقدمة ص١٢٠ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص١٥٤ .

(٣) د. زينب الخضيرى : المرجع السابق ، ص٣٦ .

(٤) مقدمة ابن خلدون ص٥٨٨ .

ويشيدون بما جاء في المقدمة حتى تمت طباعتها في كل من باريس والقاهرة في عام واحد هو عام ١٨٥٨م .

ورغم أصالة فكر ابن خلدون في مقدمته فقد اختلف العلماء حولها - هل ابن خلدون بهذه المقدمة منشئ علم الاجتماع أم مؤسس فلسفة التاريخ ؟ وهل هي نظرية في فلسفة السياسة أم في التفسير الجغرافي للظواهر الاجتماعية ؟

ولعلنا لانجافي الصواب إذا قلنا أن اختلاف العلماء حول تصنيف مقدمة ابن خلدون يرجع إلى أنه كان متعدد الجوانب ، فلم يكن منحازا إلى واحدة منها بالذات بينما درجت المدارس الفكرية على النزعة الواحدية ذلك أنه لم يفسر الظواهر الاجتماعية أو الوقائع التاريخية في ضوء نظرية معينة دون غيرها[١] .

ثانيا : كتاب العبر

ويشتمل على ثلاثة كتب مقسمة إلى سبعة مجلدات هي :

١- **الكتاب الأول** : ويتضمن مقدمة قصيرة ، ثم عرضا للكتاب الأول ، ويسمى هذا الجزء بالمقدمة وهو في مجلد واحد .

٢- **الكتاب الثاني** : في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد وفيه الإلماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس وبني اسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والإفرنجة وهو في أربعة مجلدات .

٣- **الكتاب الثالث** : في أخبار البربر ومواليهم من زناتة وذكر أوليتهم وأجيالهم ، وما بديار المغرب خاصة من الملك والدول ، وهو في مجلدين .

وقد بدأ ابن خلدون كتابة هذا الكتاب بتونس ثم استكمله في القاهرة ، حيث عرفت النسخة التي كتبها في تونس بالرواية التونسية ، وعرفت النسخة التي استكملت ونقحت في مصر بالنسخة المصرية[٢] .

---

(١) د. احمد صبحي : المرجع السابق ص١٣٥ .

(٢) د. زينب الخضيري : المرجع السابق ص٢٧-٣٤ .

ثالثا : كتاب التعريف

عنوان هذا الكتاب : التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا ، ويعتبر نوعا من المذكرات الشخصية ، حيث يذكر فيه معظم أحداث حياته بدقة وموضوعية حتى ولو كانت بعض هذه الأحداث تدينه كاشتراكه فى مؤامرة ضد حاكم أو منافقة سلطان ليحصل على ما يريد من السلطة والمال ، وهذا الكتاب يفيد ليس فقط فى معرفة دقائق حياة ابن خلدون ، بل وأيضا فى معرفة ظروف العالم الإسلامى وحكام أقطاره فى ذلك الزمن . وقد تم وضع هذا الكتاب فى بداية عام ٧٩٧هـ ثم زاد عليه ونقحه حتى قبل وفاته ببضعة شهور عام ٨٠٨هـ ، فأصبح حجمه ضعف حجمه الأول وسماه : التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غربا وشرقا ، وجعله تذييلا لكتاب العبر[١] .

ظروف العالم الإسلامى

كان مولد عبد الرحمن بن خلدون عام ١٣٢٢م وكانت وفاته عام ١٤٠٦م ، أى أنه عاش حياته خلال القرن الرابع عشر ، وهو القرن الذى شهد انحسار الحضارة الأسلامية بعد النكبات التى المت بالعالم الإسلامى منذ القرن العاشر الميلادى .

فقد فعلت الحملات الصليبية الأفاعيل بالعالم الإسلامى فى مشرقه ومغربه على السواء ودفعت تلك الحملات العرب إلى تكريس الجهود من أجل أنهاء هذه الحملات الاستعمارية المتخفية تحت راية الصليب ، وإذا كان صلاح الدين الأيوبى قد نجح فى تقليص الوجود الصليبى فى فلسطين فقد نجح المماليك فى طرد الصليبيين من فلسطين ومواجهة حملة لويس التاسع ملك فرنسا على مصر بصورة قضت على أمل هذه الحملات الصليبية من التفكير فى غزو مصر ..

وقد نجحت الإمارات المسيحية فى شبه جزيرة ايبيريا التى تكتلت معا فى تقليص الوجود الإسلامى من شبه الجزيرة بحيث لم يعد للمسلمين هناك سوى منطقة صغيرة فى الجنوب تكاد تنحصر فى غرناطة بعد أن سقطت فى يد الإمارات المسيحية الكاثوليكية كلا من طليطلة وقرطبة واشبيليه ، وأخذت تلك الامارات تتعقب المسلمين الفارين بدينهم من شبه جزيرة ايبيريا

---

(١) المرجع السابق ص٤٥ .

باتجاه أقطار شمال أفريقيا العربية ، حيث كان أخوانهم عرب شمال أفريقيا يخرجون لملاقاتهم ويشتبكون فى معارك بحرية اتخذت طابع الجهاد البحرى الإسلامى ضد أعداء المسلمين .

وكانت أقطار شمال أفريقيا تعيش مرحلة تفتت وانقسام بعد سقوط دولة الموحدين التى وحدت تلك الأقطار مع الأندلس لما يقرب من قرنين من الزمان ، وظهرت على أنقاض دولة الموحدين بشمال أفريقيا ثلاث دول وهى :

١- دولة بنى حفص ومركزها تونس وكانت سلطتها تمتد أحيانا إلى طرابلس الغرب .

٢- دولة بنى عبد الواد وعاصمتها "تلمسان" فى المغرب الأوسط (الجزائر حاليا) ، وكانت هذه الدولة من الضعف بحيث عاشت فى ظل الفتن والاضطرابات .

٣- دولة بنى مرين وعاصمتها "فاس" بالمغرب الأقصى ، وكانت هذه الدولة أقوى دول المغرب العربى إطلاقا .

وهذا التفتت نفسه كان عاملا من عوامل عدم الاستقرار السياسى والاجتماعى والاقتصادى لأقطار شمال أفريقيا ، ومن ثم سجل تاريخ تلك الأقطار فى تلك الفترة كثيرا من الثورات والمؤامرات والفتن والانقلابات حتى بين أفراد الأسر الحاكمة فى هذه الدول .

وفى المشرق الإسلامى كان سقوط بغداد وانتهاء حكم الخلافة العباسية من العراق على يد المغول عام ٦٥٦هـ/١٢٥٨م نذير خطر بتدهور الحضارة الإسلامية ولولا نجاح سلاطين المماليك حكام مصر فى إيقاف الغزو المغولى فى موقعة عين جالوت بفلسطين فى عام ٦٥٨هـ/١٢٦٠م لتعرضت بلاد الشام ومصر وربما أقطار شمال أفريقيا لما تعرض له العراق من تدمير على يد المغول .

وهذا يعنى أن القرن الذى عاش فيه ابن خلدون شهد آثار التدمير المغولى ، وشهد انتقال الخلافة العباسية من بغداد إلى القاهرة ليعيش الخليفة العباسى فى كنف سلاطين المماليك ، وقد فقد العالم الإسلامى مظاهر الحضارة التى أقامتها الخلافة العباسية بالعراق .

وفى مقابل ظروف العالم الإسلامى هذه كانت النهضة الأوربية تعيش مرحلة مولدها منهية مرحلة الظلام التى سادت أوربا فى العصور الوسطى ، هذه النهضة التى شملت النواحى الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية بصورة جعلت أوربا تأخذ زمام المبادرة فى المجال الحضارى بعد أن كان هذا الزمام فى يد العرب المسلمين .

فى ظل هذه الظروف مجتمعه عاش عبد الرحمن بن خلدون فتأثر بها وأثر فيها باشتراكه فى الأمور السياسية كمصاحبة أمير ثم الانتقال لخدمة أمير آخر أكثر قوة حتى ولو كان ثمن هذا الانتقال التخلى عن صديق أو رفيق ، واشتراكه فى الأمور الفكرية بالتدريس والتأليف لكل من يطلب حتى ولو كان تيمورلنك زعيم المغول وعدو العرب والمسلمين .

النظرية ومقولات فلسفة التاريخ

هل ابن خلدون مؤسس فلسفة التاريخ حقا ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما صلة أفكار ابن خلدون بمقولات فلسفة التاريخ ؟ وما المنهج الذى اتبعه ابن خلدون ؟

وللإجابة على هذا التساؤل نقول أن ابن خلدون مؤسس فلسفة التاريخ فعلا وإن لم يشر إلى ذلك صراحة ، فقد اتسمت كتابات ابن خلدون بالواقعية والاستقرائية وهى سمات التاريخ ، كما أنه ابتعد عن الفلسفة بمفهومها التقليدى القائم على الجدل ، ولم تخضع آراؤه لمذهب فلسفى معين ورغم ذلك لاتخلو آراء ابن خلدون من الفكر الفلسفى ، إذا أخذنا فى الاعتبار أن نظريات فلسفة التاريخ التى تقترب من التاريخ كثيرا ما تكون الآراء الفلسفية بعدية وليست مسبقة وفقا للمنهج الاستقرائى[١] .

كما أن البعض الذين يعتبرون ابن خلدون مؤسس علم التاريخ يستندون إلى أنه ذهب إلى أن التاريخ فرع نوعى من المعرفة يهتم بكل مجال الظواهر الإجتماعية للتاريخ الفعلى ، ويكشف المؤثرات المختلفة التى تعمل فيه ، وباستمرار الأسباب والنتائج ، وبالمكونات الطبيعية والنفسية ولم يكن التاريخ بالنسبة إليه مجرد تسجيل للحوادث بل كان وصفا للعلاقات الاجتماعية الداخلية والخارجية يتسم بالدقة والواقعية[٢] .

ومن ثم وجدنا ابن خلدون يتجاوز النظرة إلى الأحداث فى ظاهرها إلى باطن الوقائع والأحداث ليدرك حقائقها ويكشف عن أسبابها والقوانين التى تحكمها ، ومن ذلك قوله .. وفى باطنه – أى التاريخ بمفهومه – نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل فى الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد فى علومها وخليق[٣] .

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٣٦ .

(٢) ألبان ج . ويدجرى (مترجم) : المرجع السابق ص٩٥ .

(٣) مقدمة ابن خلدون ص٤ .

كما أنه أشار إلى أغلاط المؤرخين الذين يسوقون الأخبار الواهية وخرافات العامة ، ويتوغلون فى العدد ، ويتجاوزون حدود العوائد ، ويطاوعون دسائس الأغراب .. ولن تجد معشار ما يعدونه وما ذلك إلا لولوع النفس بالغرائب ، وسهولة التجاوز على اللسان والغفلة على المتعقب والمنتقد حتى لايحاسب نفسه على خطأ ولاعمد ، ولايطاليها فى الخبر بتوسط ولاعدالة يرجعها إلى بحث وتفتيش(١) .

كما أن ابن خلدون كان أمينا فى كتابته ، لأنه لايورد من أخبار فى التاريخ إلا ما يطلع عليه ويتحقق من صحته ، وهو فى نفس الوقت لايقبل بالأخبار المتناقلة لأنها قابلة لمجافاة الواقع ، فيقول وأنا أذكر فى كتابى هذا ما أمكننى منه فى هذا القطر المغربى إما صريحا أو مندمجا فى أخباره وتلويحا لاختصاص قصدى فى التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأممه وذكر ممالكه ودوله ، ودون ما سواه من الأقطار لعدم إطلاعى على أحوال المشرق وأممه وأن الأخبار المتناقلة لاتوفى كنه ما أريده منه(٢) .

ويعدد ابن خلدون الأسباب التى تبعد التاريخ عن الصدق وتباعد بين المؤرخ والموضوعية من هذه الأسباب :

١- التشيعات للآراء والمذاهب ، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال فى قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تبين صدقه من كذبه ، وإذا خامرها تشيع لرأى أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع فى قبول الكذب ونقله(٣) .

٢- الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح ، وطريقة التجريح والتعديل هذه طريقة ابتدعها رواة السنة النبوية الشريفة ومؤداها البحث الدقيق الذى يجب إجراؤه للتحقق من أمانة المحدث وصدقه ، فتجمع المعلومات التى ينتجها هذا البحث ، وكلما أريد التحقق من صحة حديث روجعت تلك المعلومات (٤) .

---

(١) نفس المرجع ص١١ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص١٦٢ .

(٣) المقدمة .

(٤) د. زينب الخضيرى : المرجع السابق ص٥٦ .

٣- الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لايعرف القصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما فى ظنه وتخمينه فيقع فى الكذب ، أى أن السامع ينقل ما سمعه كما أدركه هو لا كما هو أصلا فيكون ما أدركه خاطئا وهو يظن أنه سليم .

٤- توهم الصدق وهو كثير ، وإنما يجئ فى الأكثر من جهة الثقة بالناقلين ، أى أن المؤرخ ينقل الخبر كاذب ، ويرجع عدم التمحيص إلى ثقة الناقل الزائد بالمؤرخ الذى سجل الخبر .

٥- الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنيع فلا ينتبه إلى تزييف التاريخ المدسوس على الأحداث فاذا نقلها كما هى يكون قد نقل ما هو دون قصد(١) .

٦- تقرب الناس فى الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء ، والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك فيستفيض الأخبار بها على غير حقيقة ، فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة ، وليسوا فى الأكثر براغبين فى الفضائل ولا متنافسين فى أهلها(٢) .

٧- ومن الأسباب المفضية له أيضا - أى مؤدية إلى بعد المؤرخ عن الموضوعية - وهى سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال فى العمران ، فان كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لابد له من طبيعة تخصه فى ذاته وفيما يعرض له من أحواله ، فاذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال فى الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك فى تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ فى التمحيص من كل وجه يعرض(٣) .

وهذا معناه أن لكل ظاهرة فى الوجود سواء كانت ظاهرة طبيعية أو اجتماعية قوانينها التى تتحكم فيها فى حالة ثبوتها ، وفى حالة تغيرها ، ولابد للمؤرخ أن يكون ملما بهذه القوانين حتى يمكنه التمييز بين الخبر الكاذب والخبر الصادق(٤) .

---

(١) نفس المرجع ص٥٨ .

(٢) المقدمة .

(٣) المقدمة .

(٤) د. زينب الخضيرى : المرجع السابق ص٥٩ .

٨- وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط فى الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو ثمينا ، ولم يعرضوها على أصولها ولاقاسوها بإشباهلها ولاسيروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة فى الأخبار فضلوا عن الحق وتاهوا فى بيداء الوهم والغلط سيما فى احصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت فى الحكايات(١) .

٩- ربما يسمع السامع كثيرا من أخبار الماضين ، ويتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها فيجريها لأول وهلة على ماعرف ويقيسها بما شهد ، وقد يكون الفرق بينهما كثيرا فيقع فى مهواة من الغلط ، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر(٢) .

وعلى المؤرخ أن ينتبه إلى التطور والتغير الدائمين اللذين يحدثان فى كل شئ فى الوجود ، ولذلك فاذا ما قاس الحاضر على الماضى كان عليه أن ينتبه إلى ما بينهما من خلاف ومن وفاق لأن عدم الانتباه لذلك يوقع فى الغلط من حيث الأساس(٣) .

وبعد أن استعرض ابن خلدون الأسباب التى تبعد المؤرخين عن الموضوعية سجل لنا المعيار الذى نحتكم إليه فى تصديق مانسمع من أخبار أو فى ردها أى رفضها ، وكان المعيار عبارة عن قاعدة هى مطابقة الأخبار عن الوقائع بالوقائع ذاتها ، وذلك على ضوء فهم عقلنا وحسنا الآدمى للامكانية والاستحالة فى أحوال وطبائع الاجتماع البشرى الذى هو العمران .. وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانونا فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهانى لا مدخل للشك فيه (٤) .

وهكذا يمكن لنا أن نحدد موقف ابن خلدون من الفلسفة ومن التاريخ ، لقد أخذ ابن خلدون من الفلسفة نظرتها العقلية التعميمية ، ومن التاريخ واقعيته والاستردادية من متهجه ليكون منهما علما واحدا يجذب فيه التاريخ الفلسفة إلى عالم الوقائع حتى لاتحلق فى سماء اليوتوبيات وتعمق فيه الفلسفة من التاريخ حتى لايصبح مجرد سرد أخبار(٥) .

---

(١) المقدمة .

(٢) المقدمة .

(٣) د. زينب الخضيرى : المرجع السابق ص٦٠ .

(٤) المقدمة .

(٥) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٢٧ .

وهنا يمكن أن تخضع آراء ابن خلدون لمقولات فلسفة التاريخ على النحو الآتى :

أولا : الكلية

ومعناها ارتباط المقدمات بالتاريخ العالمى أى تاريخ البشرية عامة ، وأن تكون النتائج كلية وبالنسبة لمقدمات أو مادة ابن خلدون فإن لديه حصيلة واسعة من المعلومات عن تاريخ العرب فى المشرق والمغرب وعن الإمبراطوريات القديمة ، وإن كانت الأمثلة التى يذكرها ابن خلدون فى الغالب مستقاة من تاريخ شعوب المغرب والأندلس .

وعلى أية حال فإن العبرة فى الكلية بالنتائج التى توصل إليها ابن خلدون ، ومدى انطباق قضاياه الكلية التى استخلصها على غير ما درسه من مجتمعات ، بل مدى انطباق نظريته العامة فى التعاقب الدورى (بداوة - تحضر - تدهور) على سائر الحضارات(١) .

ثانيا : التعليل

التعليل فى رأى عبد الرحمن بن خلدون : ربط الأسباب بالمسببات ، واتصال الأكوان بالأكوان ، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض ، والتعليل بهذا التوصيف يمتاز بأنه يتجاوز قيود الزمان ليتخذ طابعا عاما قائما على وحدة الطبيعة البشرية وليس تعليلا جزئيا لحوادث فردية لها اعتبارها زمانا ومكانا ، كما أنه يمتاز بأنه تعليل باطنى من خلف أحداث التاريخ الظاهرة وليس تعليلا ظاهريا كما هو الحال فى العلوم الطبيعية وفى هذا يقول ابن خلدون .. وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق . كما يمتاز التعليل عند ابن خلدون أيضا بأنه أقرب إلى تعليل الأصوليين الذين طبقوه على قضايا الشرع ، إذ يستخدم مصطلحاتهم مثل قياس الغائب على الشاهد ، قياس الأشباه والنظائر ، تعليل المتفق والمختلف ، كما يمتاز التعليل عند ابن خلدون كذلك بأنه يتخذ صفة الضرورة الأمر الذى جعل نظريته تتصف بالحتمية التاريخية ، إذ يؤكد دائما أن ماحدث هو سنة الله فى خلقه . وفى ذلك يقول ابن خلدون فى مقدمته : إذا كانت الدولة فى دور هرمها أو انحطاطها ، كان ذلك كالهرم فى الإنسان أمرا طبيعيا(٢) .

---

(١) نفس المرجع ص١٣١ .

(٢) المقدمة - نفس المرجع ص١٣٩ .

منهج ابن خلدون

التزم ابن خلدون منهجا تاريخيا سقناه فى الحديث عن النظرية ومقولات فلسفة التاريخ يقوم على تجنب الأخطاء التى تبعد المؤرخ عن الموضوعية ، حتى عرف عند المؤرخين بأنه واضع أساس علم التاريخ كما يراها المؤرخون المحدثون والقائمة على اكتشاف الأحداث القليلة الهامة وتحويلها إلى أحداث تاريخية ، واستبعاد الأحداث الكثيرة غير الهامة بوصفها أحداثا غير تاريخية .

ومع ذلك فقد انفردت نظرية ابن خلدون بمنهج خاص بها نسوقه فيما يلى :

أولا : الديناميكية

اعتبر عبد الرحمن بن خلدون المجتمع كائنا تاريخيا يتطور وفق قوانين خاصة به ، وهى قوانين يمكن ملاحظتها وتحديدها ، وذلك عن طريق دراسة مجموع الظواهر الاجتماعية[١] . إذن الحياة الاجتماعية متطورة لاتقف ، ودوام الحال من المحال كما يقولون ، وأن كل يوم يحمل شيئا جديدا لأن المجتمع ليس جامدا بل متحركا أى ديناميكيا .

ويقول فى ذلك ابن خلدون : أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة ، وانتقال من حال إلى حال ، وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول سنة الله التى خلت فى عباده .

ويضيف ابن خلدون موضحا .. وقد كانت فى العالم أمم الفرس الأول والسريانيون والنبط والتبابعة وبنو اسرائيل والقبط ، وكانوا على أحوال خاصة بهم فى دولهم وممالكهم وسياستهم وصنائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركتهم مع أبناء جنسهم ، وأحوال اعتمارهم للعالم تشهد بها آثارها ، ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب فتبدلت تلك الأحوال وانقلبت بها العوائد إلى ما يجانسها أو يشابهها وإلى ما يباينها أو يباعدها ، ثم لايزال التدريج فى المخالفة حتى ينتهى إلى المباينة بالجملة[٢] .

---

(١) د. زينب الخضيرى : المرجع السابق ص٧٤ .

(٢) مقدمة ابن خلدون .

وهكذا يمكن القول أن ديناميكية الحياة عند ابن خلدون تجعلنا ندرج نظريته فى فلسفة التاريخ لا فى علم الاجتماع ، ذلك أنه مع تسليمه بوحدة الطبيعة الانسانية ، وهو ما أشار إليه من سبب لأغلاط المؤرخين ، حيث الجهل بالطبيعة البشرية وطبيعة المجتمعات ، أو الجهل بطبائع الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام . فإن الدراسة تقتضى الكشف عما بين المجتمعات من وفاق ، وما بينها من خلاف وتعليل المتفق منها والمختلف من أحوال الدول[١] .

ويتضح هذا من فهم فلسفة التاريخ على أنها عبارة عن النظر إلى الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية ومحاولة معرفة العوامل الأساسية التى تتحكم فى سير الوقائع التاريخية والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التى تتطور بموجبها الأمم والدول على مر القرون والأجيال .

وهناك من يقول أن التاريخ يسير وفق مخطط معين وليس بطريقة عشوائية ، وأن فلسفة التاريخ هى محاولة معرفة هذا المخطط الذى يتبعه التاريخ فى مساره ، أو الاتجاه الذى يتجه إليه أو الغاية التى عليه فى النهاية تحقيقها ، وفى هذه الحالة تكون فلسفة التاريخ هى رؤية المفكر للتاريخ أو حكمه عليه[٢].

ولما كان المؤرخ عبد الرحمن ابن خلدون منشئ فلسفة التاريخ فقد تأثرت أفكاره بالعوامل المؤثرة فى مسار التاريخ ، واستخلص منها القواعد العامة التى تحكم تطور المجتمعات ، باعتبار أن هذه المجتمعات دائمة الحركة لاثبات لها ، ومن هنا تميزت أفكاره بالنظرة الديناميكية للمجتمع على مر العصور التاريخية .

ثانيا : الديالكتيكية

يمكن استخلاص الديالكتيكية من نظرية عبد الرحمن بن خلدون فى تعاقب الحضارات على الرغم من أن ابن خلدون لم يكن لديه تصور واضح عن الديالكتيكية كمنهج - كما هو الحال عند الفيلسوف الألمانى فريدريك هيجل - حتى يطبقه على مسار التاريخ .

وتتمثل الديالكتيكية عند ابن خلدون فيما قاله من أن عامل قيام الحضارة هو نفسه عامل تدهورها وفنائها ، هذا العامل يتمثل فى العصبية التى بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة ،

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٤٠ .

(٢) د. زينب الخضيرى : المرجع السابق ص٦٥ .

ولاتكون الرياسة إلا فى أهل أقوى العصبيات ، وإذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها ، وهذا يعنى أن العصبية تهدف إلى الملك وتنقل المجتمع من البداوة إلى التحضر .

وحيث أن كل أمر يجتمع عليه ، وأن الآدميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون فى كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض ، فلابد أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية .

ولكن إذا كان الحاكم قد وصل إلى الرياسة بمعونة العصبية ، فإن الرياسة لاتستحكم له إلا إذا جدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له فى نسبه ، ومن ثم فإنه يدافعهم عن الأمر ولايطيب له الملك إلا بالاستغناء عن العصبية التى اكتسب بها المجد باتخاذ الموالى والصنائع كبديل عن أهل العصبية ، وهذا يعنى أن العصبية عامل قيام الدولة ، والعصبية عامل فنائها بسبب مناوأتهم للحاكم ، ومن ثم تتم حركة التاريخ بداية تدهور الدولة[1] .

وإذا كان مثال عامل العصبية دليل على الديالكتيكية فى نظرية ابن خلدون ، فإن الترف مثال آخر . ذلك أن الترف يزيد الدولة فى أولها قوة إلى قوتها إنه غاية الحضارة والملك ، به تتباهى الدول المتحضرة ، وبه تقاس حضارتها وقوتها ، وبه ترهب الدول المجاورة ، ولكن الترف هو العلة الأساسية لحدوث الخلل فى الدولة ، إنه مؤذن بالفساد ، إذا حصل الترف أقبلت الدولة على الهرم .

هناك إذن قضيتان متعارضتان فى مسار التاريخ هما :

١- بالعصبية تتم الرياسة أى تقام الدول ويتوج الملوك .

٢- ولاتطيب الرياسة إلا بالاستغناء عن العصبية ، حتى لاتزاحم الملوك ويشعرونهم بأنهم الذين مكنوهم من الحكم والادارة .

كما أن هناك أيضا قضيتين متعارضتين أخريين هما :

١- الترف مظهر للحضارة وغاية العمران ويرهب الأمم المجاورة .

٢- الترف هادم للحضارة ومؤذن بنهاية العمران ويغرى القبائل بالانقضاض على الدول التى هزمت بسبب الإسراف فى الترف والركون إلى الدعة .

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٤١ ومن الأمثلة على ذلك استعانة الخلفاء العباسيين بالعناصر التركية فى أواخر الخلافة العباسية فى بغداد مما أدى إلى تدهور الدولة وانقسامها إلى دويلات فى المشرق الإسلامى ودويلات وفى المغرب الإسلامى .

وهنا يقول ابن خلدون بحتمية انتقال الحضارة إلى الهرم والتدهور ، وبذلك نجد أن كلا من العصبية والترف يتميز بالتناقض الداخلى فى الدور الذى يقوم به كل منهما فى ميسار التاريخ، كما رأينا فى التعارض بين القضايا المشار إليها(١) .

ويؤكد ابن خلدون أن الهرم فى الدولة لايمكن إيقافه ، وفى ذلك يقول : إن الهرم إذا نزل بالدولة لايرتفع وأن القضية الديالكتيكية للحياة والموت ، أى وحدتهما وتعارضهما ، هذه القضية المرتبطة بطريقة لامفر منها بتطور أى كائن منذ ولادته حتى نهايته ، لها مكانة هائلة فى مفاهيم ابن خلدون .

والديالكتيكية - فى اختصار - هو علم القوانين العامة الشاملة للحركة وللتطور بالنسبة للطبيعة والمجتمع والفكر على السواء ، وللديالكتيكية عند ابن خلدون خاصيتان رئيسيتان هما :

١- مبدأ التأثير المتبادل والارتباط الكونى بين كل الظواهر سواء فى الطبيعة أو فى المجتمع .

٢- مبدأ التغير الكونى والتطور الذى لايتوقف أبدا(٢) .

ويذكر ابن خلدون عن التطور : وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلابد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولايغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع فى عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول ، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضا بعض الشئ ، وكانت للأولى أشد مخالفة ، ثم لايزال التدريج فى المخالفة حتى ينتهى إلى المباينة بالجملة(٣) .

التعاقب الدورى للحضارات

ذكر ابن خلدون فى المقدمة : أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وركبه على صورة لايصح حياتها أو بقاؤها إلا بالغذاء ، وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على

---

(١) د. احمد صبحى : المرجع السابق ص١٤٢ .

(٢) د. زينب الخضيرى : المرجع السابق ص٩٥-٩٦ .

(٣) مقدمة ابن خلدون .

تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه ، ولو فرضنا منه أقل مايمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لاتتم إلا بصناعات متعددة .

ويضيف ابن خلدون .. يستحيل أن تفى بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد ، فلابد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف ، وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا فى الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه .

ثم أن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم ، فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، وليست السلاح التى جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية فى دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم فلابد من شئ آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولايكون من غيرهم ، فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون به عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة[1] .

ومعنى هذا أن ابن خلدون يفسر قيام الدول ونشوء المجتمعات بحاجة الأفراد إلى التجمع من أجل تحقيق التكامل فى المأكل والملبس والمسكن ، وما يترتب على ذلك من ظهور صناعات ومن قبول سلطة أعلى تنظم العلاقات وتتولى قيادة الأفراد من أجل تحقيق الاحتياجات ومن أجل الدفاع ، هذه السلطة تتمثل فى يد الملك أو الحاكم ، الذى يرأس الدولة التى تكونت لتلبية احتياجات الأفراد .

ويحدد ابن خلدون الأطوار التى تمر بها الدول فى ثلاثة أطوار متعاقبة أو دورية تبدأ بالبداوة ثم يكون طور التحضر ، ثم طور التدهور ، وقد نظر ابن خلدون إلى الدولة على أنها كائن حى يولد وينمو ثم يهرم ليفنى ، فللدولة عمر مثلها مثل الكائن الحى تماما ، وقد حدد عمر الدولة بمائة وعشرين سنة وهى تتكون من ثلاثة أجيال[2] ، وفى ذلك يقول : إن الدولة فى الغالب لاتعدو أعمار ثلاثة أجيال ، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط فيكون أربعين الذى هو انتهاء النمو والنشوء .

---

(١) مقدمة ابن خلدون .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص١٢٠ .

وتقوم نظرية ابن خلدون فى تعاقب الحضارات الدورى ، على تحديد الأطوار التى تمر بالدول والحضارات بطريقة دورية ، وهذه الأطوار هى :

أولا : طور البداوة :

يطلق ابن خلدون مصطلح طور البداوة فى حياة الأمم والشعوب والدول على البدو الذين يعيشون فى قبائل بالصحراء والبربر الذين يسكنون الجبال فى جماعات عشائرية وأسرية ، والتتار الذين يسكنون السهول فى عصبيات قوية ، وهؤلاء جميعا لايخضعون لقوانين متحضرة ، ولاتحكمهم سوى حاجاتهم وعاداتهم ، وهم يعيشون مرحلة من الحياة البشرية تسبق مرحلة التحضر .

ويذكر ابن خلدون أن اجتماع هؤلاء (البدو - البربر - التتار) إنما هو للتعاون على تحصيل معاشهم ، والابتداء بما هو ضرورى منه قبل الكمالى ، ويكون تعاونهم بالمقدار الذى يحفظ الحياة فاذا اتسعت أحوالهم وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والترف دعاهم ذلك إلى السكون والدعة ، ثم تزيد أحوال الترف والدعة فيتخذون القصور والمنازل .. وهؤلاء هم الحضر[١] .

وتحكم أفراد البدو رابطة العصبية حيث نصرة ذوى الأرحام والأقارب ، وما يلزم عنها من تعاضد وتناصر ، وكلما كانت القرابة بين الأفراد البدو أكثر أصالة وأشد نقاوة ، كانت العصبية فيهم أقوى وبالتالى كانت الرياسة فيهم على سائر البطون والقبائل التى تختلط فيها الأنساب ، وتحتفظ القبيلة بالسلطة ما احتفظت بعصبيتها ، ويدعم العصبية عاملان : احترام القبيلة لشيخها ، ثم حاجتها المستمرة للدفاع والهجوم .

ويصف ابن خلدون المجتمع فى طور البداوة بأنهم : لايزالون على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك فى المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم ، فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون .

ويزيد ابن خلدون البداوة وصفا فيقول : البدو أصل المدن والحضر وسابق عليهما ، وخشونة البداوة قبل رقة الحضارة ، ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى يجرى إليها ، وأن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر ، وسببه أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٢٠ . .

ما يرد عليها ويتطبع فيها من خير أو شر ، وأن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر، والسبب فى ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا فى النعيم والترف[١].

ويتحدث ابن خلدون عن عصبية البدو ومشايخ القبائل ومدى سيطرتهم فيقول : إن سكنى البدو لاتكون إلا للقبائل أهل العصبية ، وأن احياء البدو يزع بعضهم عن بعضهم مشائخهم وكبراؤهم بما وقر فى نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة ، ولايصدق دفاعهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم ، والنصرة (أى المناصرة) على ذوى أرحامهم وقرباهم موجودة فى الطبائع البشرية ، وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم[٢].

ويفصل ابن خلدون علاقات القربى داخل العصبية الواحدة فيقول : إن الرئاسة لاتزال فى نصابها المخصوص من أهل العصبية ، حيث أن كل قبيلة وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضا عصبيات أخرى لأنساب خاصة هى أشد التحاما من النسب العام مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو أخوة بنى أب واحد لامثل بنى العم الأقربين أو الأبعدين ، فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص ويشاركون من سواهم من العصائب فى النسب العام .

ويضيف ابن خلدون موضحا دور القرابة فى عصبية البدو .. والنعرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام إلا أنها فى النسب الخاص أشد لقرب اللحمة ، والرئاسة فيهم إنما تكون فى نصاب واحد منهم ولاتكون فى الكل ، ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها[٣] .

ويشير ابن خلدون إلى أن حياة القشف تسبغ على البدو أخلاقا فاضلة كالدفاع عن النفس والنجدة والشهامة والغيرة على الاستقلال ، وتهدف رابطة العصبية فيهم إلى الملك أى التغلب والحكم بالقهر ، فإن كانت بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة فلابد أن تتغلب أقوى عصبية فتلتحم بها سائر العصبيات ثم تطلب الغلبة على القبائل القاصية حتى تستتبعها وتلتحم بها.

---

(١) نفس المرجع .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص١٢٩ .

(٣) نفس المرجع ص١٣١ .

ويفسر هذه الأمور ابن خلدون فيذكر : أنه لما كانت البداوة سببا فى الشجاعة كانت الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها . ، وإذا كان الغلب للأمم إنما يكون بالإقدام والبسالة ، فمن كان من هذه الأجيال أعرق فى البداوة وأكثر توحشا كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافآ فى القوة العصبية .

ويضيف ابن خلدون إلى ذلك .. كما أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وأن الغاية التى تجرى إليها العصبية هى الملك وهو التغلب والحكم بالقهر ،. وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها .. ولايتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التى يكون بها متبوعا فالتغلب الملكى غاية للعصبية ، ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة فلابد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير وكأنها عصبية واحدة كبرى وإلا وقع الافتراق المفضى إلى الاختلاف والتنازع[1].

كما يشير ابن خلدون إلى أن من علامات الملك التنافس فى الخلال الحميدة ، وبالعكس وهو يعنى أن صفات الخير شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له العصبية ، حيث وجدنا أهل العصبية يتنافسون فى الخير وخلاله من الكرم والعفو .. الخ .

كما يذكر أيضا أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد واستعباد الطوائف لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم ، لأنهم يتنزلون من الأهلية منزلة المفترس من الحيوانات العجم وهؤلاء مثل العرب - يقصد البدو - وزناتة - يقصد البربر - ومن فى معناهم من الأكراد والتركمان وأهل اللثام من صنهاجة[2] .

ثانيا : طور التحضر :

وفى هذا الطور يتحقق الملك وتؤسس الدولة وينتقل المجتمع من الحياة البدوية الخشنة أو من العمران البدوى إلى الحياة المتمدينة المترفة أو العمران الحضرى . وتم ذلك بعد تغلب القبيلة بالعصبية الصاعدة على دولة مجاورة فى دور هرمها يصير الملك لها ، ذلك أن أهل القبيلة بعصبيتهم اقتدروا عليها - على الدولة المجاورة الهرمة - بفقدان الحامية ، وضعفت الدولة

---

(١) نفس المرجع : ص١٣٨ -١٣٩ .

(٢) مقدمة ابن خلدون . ص١٤٥ .

فهى نهب لهم وطعمة لأكلهم يرددون عليها الغارة والنهب والزحف لسهولتها عليهم إلى أن يصبح أهلها مغلبين لهم(١) .

وإذا جاورت القبيلة بعصبيتها الصاعدة دولة فى قوتها انتظمتها الدولة ، غير أنها تستظهر بها على أعدائها فى مقابل مشاركتهم فى النعم والخصب حتى تذهب عنهم خشونة البداوة ، وتظهر عليهم صفة التحضر بما يتخذونه من وسائل العيش الرغد والترف فى الحياة .

ويضيف ابن خلدون موضحا دور الدين فى إقامة الدولة فيذكر : ولايؤهل القبيلة للقيام بالفتح والتغلب على الأمصار شئ كالاستناد إلى مبدأ أو دعوة سياسية ، إذ يدفعهم الإيمان بالدين أو المذهب إلى البذل من أجل تحقيق غايتهم فضلا عن أنه يذهب التنافس ويزيل الاختلاف فيحصل التماسك .

ثم يزيد الأمر إيضاحا باظهار المقابلة بالنسبة للدولة المغلوبة فيذكر .. بينما تكون الدولة المغلوبة فى طور هرمها نتيجة فتور الإيمان فى نفوس أهلها ، ويتخاذلون عن الدفاع حرصا على الحياة ، ويزيدها ضعفا إن كانت الدولة مؤلفة من شعوب متباينة ، ولذا فان فتح المسلمين للشام والعراق وفارس ومصر مع خضوع هذه الأقاليم لدولتين عظيمتين هما الفرس والروم كان أيسر من فتح شمال أفريقية التى يسكنها بربر لهم عصبية متينة ، بل لم يستطع الرومان قبل ذلك إخضاعهم(٢) .

ويفسر ابن خلدون نجاح العرب فى الفتح الإسلامى فيذكر : أن العرب (البدو) لايحصل لهم الملك إلا بعصبية دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة ، حيث يعمل الدين أن يؤلف كلمتهم لإظهار الحق ، ويتم اجتماعهم ويحصل لهم التغلب والملك .

ويضيف ابن خلدون موضحا أثر الدين فى إقامة الدولة فيذكر : إن الملك إنما يحصل بالتغلب الذى إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله فى إقامة دينه ، فقد قال سبحانه وتعالى : لو انفقت مافى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم ، صدق الله العظيم .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص١٤٩ .

(٢) د. أحمد صبحى . المرجع السابق ، ص٤٤ .

لأن القلوب - كما ذكر ابن خلدون - إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف ، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله الحدث وجهتها ، فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة[١] .

ويعتبر ابن خلدون أسس التحضر ثلاثة هى : الأرض ومزايا الحكومة وكثرة السكان .

أن الحاجة الاقتصادية التى تدفع القبيلة إلى الدفاع عن نفسها أولا ثم إلى الغزو ثانيا هى التى تدفعها حين تستقر إلى أن تحسن وسائل هذا العيش ، ومن مظاهر ذلك أن تتخذ لها مقرا ثابتا ، ومن ثم فإنه بعد تأسيس الدولة تلجأ إلى تشييد المدن وتأسيس الدولة سابق على تشييد المدن لأنه يحتاج إلى المال والأدوات وقوى عاملة ضخمة لايمكن أن يسخرها إلا للملك[٢] .

وقد خصص ابن خلدون الفصل الخامس من الكتاب الأول فى المقدمة لدراسة النواحى الاقتصادية فى الدولة المتحضرة ، فكان عنوانه : فى المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع وما يعرض فى ذلك كله من الأحوال وفيه مسائل ، مما يدل على اهتمامه بالأمور الاقتصادية ومسئوليتها فى إقامة الدولة وتمدينها . كما أدرك تأثير العوامل الاقتصادية على النواحى السياسية والاجتماعية .

وفى ذلك يقول ابن خلدون : إن الكسب الذى يستفيده البشر إنما هو قيم أعمالهم ولو قدر أحد عطل من العمل جملة لكان فاقد الكسب بالكلية ، وعلى قدر عمله وشرفه بين الأعمال وحاجة الناس إليه يكون قدر قيمته ، وعلى نسبة ذلك نمو كسبه أو نقصانه[٣] .

وحيث اعتبر ابن خلدون العمل أساس الانتاج ، والانتاج أساس للتحضر ، فان العمل فى الأرض وأعنى الزراعة وما يرتبط بها وبالأرض من صناعات يستتبع الاستقرار بعد ترحال ، فقد كان الانسان فى مرحلة البداوة ينتقل من مكان إلى مكان ، فلما اتجه هذا الانسان إلى استثمار الأرض فقد اتجه إلى الاستقرار ، والاستقرار أول أساس من أسس التحضر .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص١٥٧ .

(٢) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٤٥ .

(٣) مقدمة ابن خلدون .

وقد رأى ابن خلدون أن البيئة الطبيعية تؤثر بقوة فى المجتمع الانسانى ، إذ أن هذا الأخير تحدد طبيعته إلى حد كبير الأرض ، وموقعها ودرجة خصوبتها ، ونوع المواد الغذائية التى تنتجها ، والمواد الخام التى تقدمها ومناخها ، فالطبيعة تحدد إذن النشاط الانسانى وتضع حدوداً لما يمكن أن يفعله ، وهى أيضا تحدد الصفات الجسمانية والسيكولوجية للانسان ، بل وتحدد نوع حياته الثقافية ، وعلى هذا الأساس استنتج ابن خلدون أن الحضارة لايمكن أن توجد إلا فى مناطق معينة دون غيرها[١].

ب- مزايا الحكومة

يعتبر ابن خلدون الحكومة القوية أساس آخر من أسس التحضر ، ذلك أن الانسان المستقر يحتاج إلى التنظيم والحماية حتى يطمئن على ثمار عمله فيزيد من انتاجه ، كما أنه يحتاج إلى حكومة عادلة تحقق الأمان والعدالة وإلى حكومة قوية تستطيع الدفاع عن مصالحه ، وإلى حكومة واعية بأهمية التجارة الخارجية فتشجعها وتحميها .

إن حكومة بهذه المواصفات تساعد على الاستقرار فى الوطن وإلى تماسك المواطنين وإلى انصرافهم إلى الانتاج ، وبالتالى تصبح الدولة من الغنى مايجعلها تسعى إلى تحديث وسائل انتاج ومعيشة المواطنين أى بمعنى آخر توصف بأنها دولة متحضرة ، انتقلت من طور البداوة إلى طور التحضر .

ويرى ابن خلدون أن الدولة قوة أعلى من المجتمع وليست قوة مندمجة فيه ، وأنها لايمكن أن توجد إلا فى مرحلة معينة من تطور العمران ، فالعمران البدوى أو ما قبله ليس به نظام الدولة ، ولاتوجد الدولة إلا فى العمران الحضرى ، هى إذن نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره[٢] .

جـ- كثرة السكان

يرى ابن خلدون أنه إذا كانت الحكومة تدعم قيام الحضارة فان كثرة السكان تخلقها لأن اجتماع عدد من السكان وتنسيق جهودهم وتوزيع العمل بينهم يجعل ثمرة جهودهم تفوق حاجاته فلا يستهلكون إلا جزءا يسيرا ، ويزيد الباقى عن حاجاتهم يستثمرونه فى الترف

---

(١) د. زينب الخضيرى : المرجع السابق ص١٠٢ .

(٢) نفس المرجع ص٢١٨ .

ومظاهر التحضر والترف يزيد الدولة فى أولها قوة إلى قوتها ، وذلك أنه إذا حصل الملك والترف كثر التناسل فتقوى العصبية .(١)

وفى هذا يقول ابن خلدون : إن الغلب الذى يكون به الملك إنما هو بالعصبية وما يتبعها من شدة البأس .. ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال ، والحضارة إنما هى تفنن فى الترف وإحكام الصنائع المستعملة فى وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمبانى والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله ، فصار طور الحضارة فى الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للملك ، وأهل الدول أبدا يقلدون فى طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم ، فأحوالهم يشاهدون ، ومنهم فى الغالب يأخذون(٢) .

ومن مظاهر تحضر الدولة الاستكثار من الموالى والصنائع ، إنهم من لوازم النزف ، كما يستظهر بهم صاحب الأمر ويدفع عنه أهل عصبيته ، وتعبر الدولة عن قوتها وتحضرها بالآثار وعلى قدر قوتها تكون آثارها ، فمبانى الدولة وهياكلها العظيمة إنما تكون على نسبة قوتها لأن ذلك لايكون إلا بكثرة الفعلة واجتماع الأيدى للعمل(٣) .

وفي ذلك يقول ابن خلدون : إن الترف يزيد الدولة فى أولها قوة إلى قوتها ، والسبب فى ذلك أن القبيل إذا حصل لهم الملك والترف كثر التناسل والولد والعمومية ، فكثرت العصابة واستكثروا أيضا من الموالى والصنائع ، ، ووربيت أجيالهم فى جو ذلك النعيم والرفه ، فأزدادوا به عددا إلى عددهم وقوة إلى قوتهم(٤) .

ثالثا : طور التدهور :

هذا هو الطور الثالث من أطوار الدول والحضارات ، هو طور التدهور أى وصول الدول والحضارات إلى الهرم ، ويتحقق التدهور عندما تتوفر العوامل الآتية :

أ- العصبية والموالى

يعتبر ابن خلدون أن العصبية عامل من عوامل تدهور الدولة ، كذلك الموالى والصنائع وفى ذلك يقول ابن خلدون :

---

(١) د. أحمد صبحى : نفس المرجع السابق ص١٤٦ .

(٢) مقدمة ابن خلدون .

(٣) د. أحمد صبحى : نفس المرجع والصفحة .

(٤) مقدمة ابن خلدون .

«حيث أن بالعصبية تتم الرياسة والملك فان صاحب الرياسة يطلب بطبيعته الانفراد بالمجد إذ أن من الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والآنفة فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة فى استتباعهم والتحكم فيهم ، ويجئ خلق التأله الذى فى طباع البشر مع ما تقضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام فيجدع حينئذ أنوف العصبيات .

ويضيف ابن خلدون قائلا : وتفرغ عصبيتهم عن ذلك وينفرد به ما استطاع حتى لايترك لأحد منهم فى الأمر ناقة ولاجمل ، ويعانى فى ذلك بأشد مما عانى فى اقامة الملك لأنه كان يدافع الأجانب ، وكان أعوانه فى ذلك أهل العصبية أجمعهم ، أما حين الانفراد بالملك فهو يدافع الأقارب مستعينا بالأباعد ، فيركب صعبا من الأمر أنه أمر فى طبائع البشر لابد منه فى كل الملوك الذين يستظهرون على عصبياتهم بالموالى والمصطنعين[1] .

وعلى هذا يمكن القول أن الحاكم إذا استخدم الموالى والصنائع وقدمهم على أهل عصبيته كان هؤلاء الموالى والصنائع من عوامل ضعف الدولة لأن أهل عصبيته يصبحون من بعض أعدائه ويتولاهم دونهم ، فيكونون أقرب إليه من سائرهم فيستميتون دونه فى مدافعة قومه عن الأمر الذى كان لهم ، فيستخلصهم صاحب الدولة ، ويخصهم بمزيد من التكرمة والايثار ويقلدهم جليل الأعمال والولايات .

وهنا يكون الخطر ، ذلك أن الموالى والصنائع الذين أصبحوا أقرب إلى الحاكم من عصبيته يكونون خطرا على الدولة ، ويكون ذلك مؤذنا - كما يقول ابن خلدون - باهتضام الدولة وعلامة على المرض المزمن فيها لفساد العصبية التى كان بناء الغلب عليها ، ومرض قلوب أهل الدولة حينئذ من الامتهان وعداوة السلطان فيتربصون به الدوائر ، ويعود وبال ذلك على الدولة ولايطمع فى برئها من هذا الداء لأنه ما مضى يتأكد فى الأعقاب إلى أن يذهب رسمها[2].

ويضيف ابن خلدون إلى ما سبق وصفا للموالى والصنائع بأن هذه البطانة من موالى النعمة وصنائع الاحسان ليست من قوة الشكيمة ما لعشيرته التى بها أسس ملكه ، أنه إذا ذهب الأصل وهم عشيرته لم يستقل الفرع من الصنائع والموالى بالرسوخ ، فيصير ذلك وهنا

---

(١) مقدمة ابن خلدون : ص١٦٦ .

(٢) نفس المرجع ص١٨٣ .

فى الدولة لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها فضلا عن انعدام صلة الرحم بينه وبينهم، بل قد يتجاسر عليه أهل بطانته فتتزعزع ثقته فيهم ويتتبعهم بالقتل ويستعين عليهم بالجيش يستأجره لحمايته فتقل الحاميه بالأطراف والثغور مما يغرى الخوارج عليها سواء من أعدائه أو من أهل عشيرته الذين أثار عداءهم حال انفراده بالملك (١) .

كما يضيف ابن خلدون إلى ما سبق توضيحا لدور الموالى والصنائع فى تدهور الدولة : أن الدولة إذا أخذت فى تغلب الوزراء والأولياء استمر لها ذلك وقل أن تخرج عنه لأن ذلك إنما يوجد فى الأكثر عن أحوال الترف ونشأة أبناء الملك منغمسين فى نعيمه قد نسوا عهد الرجولة وألفوا اخلاق الدايات وربوا عليها فلا ينزعون إلى رئاسة ، وإنما همهم فى القنوع بالأبهة والتنفس فى اللذات وأنواع الترف ، وهذا التغلب يكون للموالى والمصطنعين (٢) .

ب- الترف

يؤكد ابن خلدون أنه إذا كان للموالى والصنائع دور فى انهيار الدولة ، فان الترف هو العامل الحاسم فى ضعف الدولة وتدهور الحضارة ، لأن الترف كما سبق أن ذكرنا له دور فى قوة الدولة وتحضرها فانه أيضا له الدور الأكبر فى انهيار الدولة .

ويفسر لنا ابن خلدون دور الترف فى تدهور الدولة من خلال العوامل الاقتصادية والأخلاقية والنفسية على النحو المفصل التالى :

١- العامل الاقتصادى

يوضح ابن خلدون دور العامل الاقتصادى كأحد عوامل الترف المسئولة عن تدهور الدولة بأن طبيعة الملك تقتضى الترف حيث النزوع إلى رقة الأحوال فى المطعم والملبس والفرش والآنية وحيث تشييد المبانى الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة ، وحيث أجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل مع التوسعة فى الاعطيات على الصنائع والموالى وإدرار الأرزاق على الجند .

ويضيف ابن خلدون بأن الانغماس فى الترف والنعيم يزيد لا من جانب السلطان وبطانته فحسب بل من جانب الرعية أيضا ، إذ الناس على دين ملوكهم حتى يصل الأمر إلى أن

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٤٢ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص١٨٦ .

الجباية لاتفى بخراج الدولة فتتدرج الزيادة فى الجباية بمقدار بعد مقدار لتدرج عوائد الدولة فى الترف وكثرة الحاجات والإنفاق ، فتضرب المكوس على أثمان البياعات فى الأسواق لإدرار الجباية ، ويزيد ابن خلدون الأمر توضيحا فيقول : قد يستحدث صاحب الدولة أنواعا من الجباية يضربها على البياعات ليفى الدخل بالخراج حتى تثقل المغارم على الرعايا ، ويكسد الأسواق وذلك أن الجباية مقدار معلوم لاتزيد ولاتنقص ، فاذا زادت بما يستحدث من المكوس فان مقدارها بعد الزيادة محدود وإلا انقبض كثير من الأيدى عن الأعمار لذهاب الأمل فى النفوس بقلة النفع ولايزال الإعمار فى نقص والترف فى ازدياد حتى ينتقص العمران ويعود وبال ذلك على الدولة [١] .

ويفسر ابن خلدون الأسباب المؤدية بالناس إلى الإنصراف عن السعى للأعمار فيقول إن العدوان على الناس فى أموالهم ذاهب بامالهم فى تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم ، وإذا ذهبت آمالهم فى اكتسابها وتحصيلها ، وانقبضت أيديهم عن السعى فى ذلك ، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعى فى الاكتساب[٢] .

ويضيف ابن خلدون موضحا موقف الحاكم بالنسبة لكثرة الإنفاق وأسباب ذلك فيذكر : ومن ناحية أخرى يتجاسر الجند على الدولة ويلجأ السلطان إلى مداراتهم بالعطايا وكثرة الانفاق ، وإذ لاتفى المكوس بذلك فقد تسول للسلطان نفسه إلى جمع المال من أملاك الرعايا من تجارة ونقد بشبهة أو بغير شبهة ، وقد يلجأ إلى مشاركة الفلاحين والتجار فى شراء الحيوان والبضائع ولايجرؤ أحد على منافسة السلطان فى الشراء فيبيع البائع بضاعته بثمن بخس مما يؤدى إلى كساد الأسواق وقعود الفلاحين والتجار عن استثمار أموالهم فتقل الأرباح .

ويزيد ابن خلدون العامل الاقتصادى تفسيرا من ناحية تهرب أصحاب رؤس الأموال أمام قوانين واحتكار الحاكم فيقول : قد يتفرق أهل الدولة فى الآفاق طلبا للرزق ، أو قد يتوقع بعض الحاشية وقوع المعاطب فينزعوا إلى الفرار آخذين ما تحت أيديهم من أموال ، وإن كان الخلاص من ربقة السلطان عسيرا ، وحتى وإن خلصوا إلى قطر آخر امتدت عيون الملك

---

(١) نفس المرجع .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص٢٨٦ .

فى ذلك القطر إلى ما فى أيديهم من الأموال ، هكذا تذهب رؤوس الأموال وتكسد الأسواق وتقل جباية السلطان وتقفر الديار وتخرب الأمصار .

ثم يؤكد ابن خلدون أن زيادة احتياجات الحاكم تؤدى إلى اسرافه فى فرض الضرائب على السكان ، وبالتالى تؤدى إلى الاختلال الاقتصادى المؤذن بانهيار الدولة ، وفى ذلك يقول : عندما لاتفى الجباية بنفقات السلطان وتحتاج الدولة فى الجباية لما تحتاج إليه الحامية من العطاء والسلطان من النفقة فيزيد فى مقدار الوظائف والوزائع أولا ، ثم يزيد الخراج والحاجات والتدريج فى عوائد الترف وفى العطاء للحامية .

ثم يسترسل ابن خلدون فيذكر .. ويدرك الدولة الهرم وتضعف عصابتها عن جباية الأموال من الأعمال والقاصية فتقل الجباية وتكثر العوائد ويكثر بكثرتها أرزاق الجند وعطاؤهم فيستحدث صاحب الدولة أنواعا من الجباية يضربها على البياعات ويفرض لها قدرا معلوما على الأثمان فى الأسواق وعلى أعيان السلع فى أموال المدينة .. ويؤذن ذلك باختلال العمران، ويعود على الدولة ولايزال إلى أن تضمحل[١].

٢- العامل الاخلاقى النفسى

يذكر ابن خلدون أنه إذا اتسعت أحوال البدو وحصل لهم ما فوق الحاجة من بعض الغنى والحرفة دعاهم ذلك إلى السكون والدعة وتعاونوا فى الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر ، ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجئ عوائد الترف البالغة مبالغها فى التأنق فى علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة فى أنواعها .

ويضيف ابن خلدون إلى ذلك موضحا دور الترف فى انهيار الدولة فيذكر : أن عوائد الترف تؤدى إلى العكوف على الشهوات وتثير مذمومات الخلق ، فتذهب عن أهل الحضر طباع الحشمة ويقذعون فى أقوال الفحشاء فضلا عن أن الترف يذهب خشونة أهل البداوة ويضعف العصبية والبسالة حتى انغمسوا فى النعيم فانهم يصبحون عيالا على الدولة كأنهم من جملة النسوان والولدان المحتاجين إلى المدافعة عنهم .

---

(١) نفس المرجع ص٢٨٠ - ٢٨١ .

ويزيد ابن خلدون الأمر توضيحا فيذكر أن الترف مفسد لبأس الفرد ولشكيمة الدولة ، والترف مفسد للخلق بما يحصل فى النفس من ألوان الفساد والسفه ، والترف مظهر لحياة السكون والدعة ودليل ميل النفس إلى الدنيا والتكالب على تحصيل متعها حتى يتفشى الخلاف والتحاسد ويفت ذلك فى التعاضد والتعاون ويفضى إلى المنازعة ونهاية الدولة[١] .

ويفسر ابن خلدون تأثير الترف على قرارات الحكام بالمصادرة فيقول : إن طبيعة الملك تقتضى الترف فتكثرعوائدهم وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم ، ولا يفى دخلهم بخرجهم ، فالفقير منهم يهلك والمترف يستغرق عطاءه بترفه ، ثم يزداد ذلك فى أجيالهم المتأخرة إلى أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائدهم وتمسهم الحاجة وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم فى الغزو والحروب فلا يجدون وليجة عنها فيوقعون بهم العقوبات وينتزعون ما فى أيدى الكثير منهم يستأثرون عليهم أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم فيضعفونهم لذلك عن اقامة أحوالهم ويضعف صاحب الدولة بضعفهم .

ويسترسل ابن خلدون موضحا أثر الترف على الدولة فيقول : وإذا كثر الترف فى الدولة وصار عطاء الحكام مقصورا عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذى هو السلطان إلى الزيادة فى أعطياتهم حتى يسد خللهم ويزيح عللهم ، فالترف مفسد للخلق بما يحصل فى النفس من ألوان الشر والسفه وعوائدها فتذهب منهم خلال الخير التى كانت علامة على الملك ودليلا عليه ، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر فيكون علامة على الأدبار والانقراض وتأخذ الدولة مبادئ العطب إلى أن يقضى عليها[٢] .

ويزيد ابن خلدون تأثير الترف فى انهيار الدولة توضيحا فيقول : إن الناس الذين تأثروا بالترف ينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ، ويبلغ الترف فيهم غايته بما تبقوه من النعيم وغضارة العيش فيصيرون عيالا على الدولة ومن جملة النسوان والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة .

ويضيف ابن خلدون إلى ذلك من الصفات للمترفين : ويلبسون على الناس فى الشارة والزى وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها وهم فى الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها ، فاذا

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص١٦٨ .

(٢) نفس المرجع ص١٦٩ .

جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته ، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة ويستكثر بالموالى ويصطنع من يغنى عن الدولة بعض الغناء حتي يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت . .

ويختم ابن خلدون عمر الدولة التى تسقط بسبب الترف ، بأن الترف يؤدى إلى هرم الدولة وإذا شاخت الدولة لن تقوم لها قائمة ، وهذا هو دور الانهيار أو السقوط النهائى ، وهكذا شأن كل دولة لابد وأن يعرض فيها عوارض الهرم بالترف والدعة وتقلص ظل القلب فيقتسم أعياضها أو من يغلب من رجال دولتها الأمر وتتعدد فيها الدول ، وإذا كان الهرم طبيعيا فى الدولة كان حدوثه بمثابة الأمور الطبيعية[١] .

وهكذا أوضح ابن خلدون أن عوامل انهيار الدولة تتركز أساسا فى عاملين هما العامل الاقتصادى والترف كعامل اخلاقى سيكولوجى ، وفى ذلك يقول ابن خلدون : اعلم أن مبنى الملك على أساسين لابد منهما ، فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند والثانى المال الذى هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال والخلل إذا طرق الدولة طرقها فى هذين الأساسين ..[٢] .

أى أن العامل الاقتصادى كقوة تيسر استخدام الجند لحماية الدولة ، وعلى قدر الناحية الاقتصادية تكون قوة الدولة السياسية والعسكرية ، كما أن ميل الجند إلى المدافعة وحرصهم على المطالبة (أى الهجوم) يجعل الدولة مهابة الجانب قوية الشكيمة ، ولكن إذا ضعفت الناحية الاقتصادية ومال الجند إلى الترف كان ذلك مؤذنا بانهيار الدولة ، وهما كما ذكرنا القوة الاقتصادية والقوة العسكرية ، فإذا اصيبت هاتان القوتان وضربتا كان معنى ذلك تدهور الدولة وانهيارها .

وهكذا يأتى انهيار الدولة عن طريق العصبية والجند والترف ، عندما تسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من الدول أو من هو تحت يديها من القبائل والعصائب . هذا مع ملاحظة أن الدولة فى أولها تكون بدوية فيكون الانفاق معقولا ، ولذا لايكون هناك إمعان فى الجباية

---

(١) مقدمة ابن خلدون : ص١٧١ .

(٢) نفس المرجع .

والاسراف ، أما إذا عظم المال فان نفقات السلطان وأصحاب الدولة تتضاعف وينتشر الإسراف فى الرعايا وتمتد أيديهم إلى أموال الدولة[١].

تقييم نظرية التعاقب الدورى

هذه نظرية عبد الرحمن بن خلدون فى التعاقب الدورى للحضارات والدول ، وقد تميزت فى تفسير مسار التاريخ بالواقعية والموضوعية ، وهى غنية بالعبر والعظات وأن آراءه فى تعاقب الحضارات الدورى والديناميكية الفاعلة فى انتقال الدولة من هذا الدور إلى ذلك تتسم ببصيرة نافذه وحدس لاتزال تصدق على أحوال الدول التى تنشأ مستعينة بالقوة المادية حتى وإن التمست بعد استقرارها الاستناد إلى القوة التقليدية[٢] .

ولقد كون ابن خلدون نظريته فى التعاقب الدورى للحضارات عن طريق ملاحظة الدولة وتطورها عبر تاريخ شمال أفريقيا فى العصور الوسطى ، فلم تكن نظريته نظرية عقلية استنبطها من الفكر فقط ، ، ولذا فإنها ليست جامدة بل لها بعض الاستثناءات[٣] .

فانه بالرغم من أن ابن خلدون قاس حياة الدولة أو الحضارة على حياة الإنسان ، فيجعل لها أعمارا طبيعية كالانسان حيث يقول : أعلم أن العمر الطبيعى للأشخاص على ما زعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرون سنة وهى سنو القمر الكبرى عند المنجمين ، ويختلف العمر فى كل جيل بحسب القرانات (البروج) فيزيد عن هذا وينقص منه فتكون أعمار بعض أهل القرانات مائة تامة وبعضهم خمسين أو ثمانين أو سبعين على ما تقتضيه أدلة القرانات عند الناظرين فيها .

وأضاف ابن خلدون : وأماأعمار الدول أيضا ، وإن كانت تختلف بحسب القرانات إلا أن الدولة فى الغالب لاتعدو أعمار ثلاثة أجيال ، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين الذى هو انتهاء النمو والنشؤ إلى غايته[٤] .

---

(١) د. زينب الخضيرى : المرجع السابق ص٢١٥ .

(٢) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٥٠ .

(٣) د. زينب الخضيرى : المرجع السابق ص٢١٦ .

(٤) مقدمة ابن خلدون .

على الرغم من كل هذا فان عمر الدولة قد يطول إذا قام صاحب الدولة - كما يذكر ابن خلدون - باتخاذ أجناده من زنانة العرب واستكثر منهم وترك أهل الدولة المتعودين للترف فتستجد الدولة بذلك عمرا آخر سالما من الهرم ، وقد تضعف العصبية فى الدولة تماما ومع ذلك لاتنهار وذلك بسبب اعتياد الرعايا عليها .

لقد رأى ابن خلدون أن التاريخ عبارة عن سلسلة من الدول تسير كل منها فى حلقات متتابعة وتتشابه هذه الدول فى مراحلها المختلفة وفى أعمارهم ، وتقوم الواحدة على أنقاض الأخرى وهكذا .. وأن القضاء على الدولة يكون بالعنف الذى يحدث نتيجة توفر أسباب كامنة تظل تنخر فى الدولة حتى تنهار ، وأن الانهيار يكون للقبيلة الحاكمة والطبقة الحاكمة التى يكونها السلطان أو الحاكم .

لقد كان ابن خلدون رجل سياسة سبر أغوار دنيا السياسة فى العالم الإسلامى فى القرن الرابع عشر الميلادى الذى عاشه ، وشاهد الضعف والتدهور اللذين يسودان الاقطار الاسلامية بصفة عامة ، كما عايش أنهيار الوجود الإسلامى من شبه جزيرة ايبيريا ، أى أنه رأى كل شئ ينهار ويتدهور فقال إن الدولة دائما تنتهى بالانهيار الكامل[١] .

ولقد أدرك ابن خلدون أهمية دراسة الظروف الطبيعية - أى العوامل الجغرافية - من أجل معرفة تأثيراتها على مسار التاريخ ، إلى جانب التركيز على العوامل الاقتصادية ومسئوليتها عن الأحداث التاريخية سواء فى طور البداوة أو فى طور التحضر أو حتى فى طور التدهور .

ورغم أن ابن خلدون لم يلتزم حين كتب مؤلفاته بالمنهج الذى ساقه فى فلسفة التاريخ التى شرحها فى المقدمة ، فان هذا لم يقلل من جهده فى إبراز أفكاره فى فلسفة التاريخ التى جعلت الانسان يفهم التاريخ فهما علميا يبعده عن الأساطير والتفاصيل المملة ، فلقد اعتبر التاريخ دراسة للتطور البشرى فى جميع النواحى الإجتماعية والاقتصادية والسياسية والروحية والفكرية .

كما أن ابن خلدون شدد على دراسة التاريخ للعبرة والعظة لا للتسلية ، فنحن ندرس تواريخ الدول والملوك لنتعلم ، وندرس سير الأنبياء لنتأسى بهم ، وندرس تجارب الأمم ، ونرى ما وقعت فيه من الأخطاء لننجو بأنفسنا من المزلات ومواطن الضرر ، وهذه فى رأينا هى أعظم

---

(١) د. زينب الخضيرى : المرجع السابق ص٢١٨-٢٢٣ .

فوائد التاريخ فى نظر دارسيه من العرب ، ولهذا نجد ابن خلدون يسمى تاريخه الكبير "كتاب العبر"[١] .

ويمكن القول إن نقد عبد الرحمن بن خلدون للتاريخ بدأ بالهدم ثم انتهى بالبناء ، ويتمثل الهدم فى هجومه على المؤرخين السابقين عليه وإظهاره ما وقعوا فيه من أخطاء ، وذكر العوامل والأسباب التى أدت وتؤدى إلى ذلك .

ويتمثل البناء فى وضعه بعض الأسس الاجتماعية ، والقواعد العقلية ، التى يجب أن يعتمد عليها المؤرخ فى نقده لمروياته ، وأيضا فى هذا المفهوم الجديد الذى أعطاه ابن خلدون للتاريخ وعبر عنه فى قوله عن حقيقته : إنه خبر عن الاجتماع الانسانى الذى هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعة الحال .

كما أن ابن خلدون ينصح المؤرخ بأن يفهم المجتمع الذى يكتب عن أحداثه فهما حقيقيا وواقعيا ، ويلم ببعض العلوم والمعارف التى تعينه على ذلك وتذلل له بعض الصعاب التى تقف فى طريقه .

ويفضل ابن خلدون المؤرخين المسلمين الذين سبقوه كالطبرى والمسعودى واليعقوبى وغيرهم ، بقدرته على التعليل ، وبأنه استطاع أن يبنى من هذه الموضوعات والمسائل نظرية فى النقد التاريخى متناسقة الأجزاء والفصول ، متسمة بالصرامة والدقة فى وضع القواعد والأصول[٢].

ولكن ابن خلدون لم يتمسك عند التطبيق بأصول نظريته التى ساقها عن التاريخ والمؤرخين، فقد خرج على المبادئ التى ذكرها فيها ، إذ روى أخبارا واهية عن مؤرخين سابقين عليه ، وأخذها على أنها مسلمات صحيحة لاتقبل الجدل ، ومن أخطاء ابن خلدون كذلك التى وقع فيها عند التطبيق روايته أخبارا عن الجن والشياطين والسحر تدل على إيمانه بوجودذلك وبجدواه ، وأن الذى أوقعه فى مثل هذه الأخطاء عند التطبيق هو أن استقراءه لأحداث التاريخ وروواياته كان استقراء ناقصا .

---

(١) د. حسين مؤنس : التاريخ والمؤرخين مجلة عالم الفكر ص٤٩ .

(٢) د. عثمان موافى : ابن خلدون ناقد التاريخ والأدب . الاسكندرية ، ١٩٧٦ ص٢٣-٢٨ .



الفصل الثالث

عصر النهضة الأوربية

مقدمة :

أولا : دانتى أليجرى

أ- كتاب الكوميديا الإلهية .

ب- كتاب الملكية .

ثانيا : نيقولامكيا فيللى

* مولده ونشأته .

* أفكارمكيا فيللى .

* التعليق .

ثالثا :جيامبا تستا فيكو

* حياته وعصره .

* أفكار فيكو .



مقدمـــة

يمثل كل من دانتى إليجرى ونيقولا مكيا فيللى علامات بارزة فى عصر النهضة فى إيطاليا ، فالأول أديب اشتهر بكتابه بعنوان : الكوميديا الإلهية ، والثانى فيلسوف سياسى اشتهر بكتابه "الأمير" ولكل منهما فكرة فى تفسير مسار التاريخ البشرى .

وفيما يلى عرض لأفكار كل من دانتى وميكافيللى وفيكو على النحو الآتى :

أولا : دانتى إليجرى

عاش الإيطالى "دانتى اليجرى" فى الفترة الممتدة من عام ١٢٦٥ حتى عام ١٣٢١م وولد بمدينة فلورنسا ورغم تأثيرات أفكار أوغسطين على الحياة السياسية والدينية فى إيطاليا بل وفى كل أوروبا ، فان مظاهر النهضة فى إيطاليا اتخذت مسارات جديدة فى الأدب والفن والسياسة ، بما يعنى محاولة التخلص من تأثيرات أفكار أوغسطين .

أ- الكوميديا الإلهية : ويمكن أن نحدد أهم أفكار دانتى إليجرى كما جاءت فى كتابه الكوميديا الإلهية فيما يلى :

أولا : أن التاريخ البشرى غير مقصور على الأرض وحدها ، بل انه يتجاوز ذلك إلى مايصيب الإنسان فى المستقبل من جحيم ومطهر وفردوس .

ثانيا : أنه مع أن الناس قد يشتركون فى جماعات وجهتها الخير أو الشر ، فإن الإتجاهات الروحية والأعمال الخلقية مسائل تخص الأفراد وحدهم ، وتعتمد أساسا على إرادتهم الخاصة .

ثالثا : أن مبدأ العدالة يظهر جليا فى كل أجزاء الكوميديا الإلهية .

رابعا : أن الجحيم يشمل كل من يتخذ المعارضة لله هدفا له ، دون أن يتزحزح عن موقفه .

خامسا : أن نزلاء المطهر وإن كانوا لايزالون من الآثمين ، إلا أن إرادتهم متجهة إلى الله محاولين التغلب على الخطيئة .

سادسا : أن تفسير دانتى للتاريخ البشرى لم يكن تفسيرا يدور حول العالم الآخر تماما ، فقد كانت لديه فكرة عن فردوس أرضى يمكن بلوغه فى نهاية الأمر[1] .

---

(١) آلبان ج . ويدجرى ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد : التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبى ، القاهرة ١٩٧٢ ص ١٠٩-١١٠ .

سابعا : أن الكوميديا الإلهية كانت مرآة للعصر الذى عاش فيه دانتى ، حيث تركز على كل تقاليد العصور الوسطى وتتأثر بها وتخرج فى الوقت نفسه عليها .

ويمكن أن نلحظ تأثر دانتى بالعصور الوسطى بتقاليده فيما يلى :

١- أن دانتى قد مزج بين الأساطير القديمة والتاريخ ، واعتبر المعجزات التى أوردها الكتاب الرومان شواهد قاطعة بأن الإمبراطورية الرومانية صدرت فى جميع أعمالها عن وحى العناية الإلهية .

٢- أن الكوميديا الإلهية تعبر عن روح العصور الوسطى بهيكلها العام وبنائها الضخم الذى يشبه الكنائس أو الكاتدرائيات القوطية التى شيدت فى أوربا العصور الوسطى .

٣- أن الأساس الذى قسم به دانتى الناس إلى خاطئين وغير خاطئين إنما يتمشى مع نظرة العصور الوسطى وتعاليم الكنيسة ، فالآثمون من وجهة نظر دانتى هم أولئك الذين اهتموا بالمادة والحياة الدنيا وباشباع غرائزهم وشهواتهم وغلبوا العاطفة على العقل ، أما الفردوس فقد قصرها دانتى على المسيحيين المخلصين فى اتباع الكاثوليكية .

٤- ان دانتى خرج على العصور الوسطى حين لم يكتب كتبه باللغة اللاتينية لغة الأدب والعلم فى العصور الوسطى ، بل كتبها بلغة أهل فلورنسا التى صارت لغة إيطاليا الحديثة[1].

٥- يرى بعض الباحثين اعتماد دانتى فى الكوميديا الإلهية على رسالة الغفران لأبى العلاء المعرى استنادا إلى أنه لايستبعد أن رسالة الغفران كانت فى متناول دانتى فى ترجمة لاتينية . لأن أوجه الشبه بينها وبين الكوميديا قوية للغاية ، حيث كانت العلوم الإسلامية معروفة فى أوروبا بوجه عام وفى إيطاليا بوجه خاص فى زمن دانتى ، وأن فكرة دانتى الأساسية عن الجحيم والفردوس ليست مستقاة من التراث اليونانى أو التراث المسيحى ولكنها مأخوذة عن التراث الإسلامى على الرغم من التحوير الذى أدخله عليها لكى يناسب معتقداته المسيحية[2] .

---

(١) د. السيد رجب حراز : عصر النهضة (دراسة فى الحضارة الأوربية الحديثة ١٩ ص١٤٨-١٤٨ .

(٢) السيد رجب حراز : نفس المرجع ص١٤٠ - ١٤١ .

٦- أن دانتى قسم الكوميديا الإلهية إلى ثلاثة أقسام متساوية وهى :

أ- الجحيم Infero : الذى يمثل عالم الخطيئة والإثم والعذاب ، وهو مقسم إلى تسع حلقات تبدأ بالحلقة الأولى المتمثلة فى "اللمبو" أو الحافة ، وتنتهى فى الحلقة التاسعة بالخائنين لأقربائهم أو أصدقائهم ، وبين الحلقة الأولى والتاسعة حلقات الجحيم التى تضم الفاسدين من البابوات والهراطقة والغشاشين والمنافقين وغيرهم .

ب- المطهر : Purgatario : الذى يمثل النضج والتوبة والتطهر والأمل ، حيث يتم تطهير الآثمين من آثامهم بالعذاب ، ثم يعدهم للحياة السعيدة الصالحة فى الفردوس .

ج- الفردوس Paradiso : الذى يمثل الطهارة والحب والصفاء والحرية والنور الإلهى ، ويضم أرواح الصالحين الأتقياء الذين اتبعوا قواعد الأخلاق والفضيلة فى حياتهم الدنيوية . وقد صور دانتى الفردوس على شكل حلقات أو سماوات عشر ترتفع تدريجيا حتى تصل فى النهاية إلى الذات الإلهية .[١]

٧- أن الكوميديا الإلهية ملحمة دينية دنيوية أو قصة رحلة خيالية زار فيها دانتى العالم الآخر ، ووصف ما شاهده هناك وصفا تجلت فيه عبقريته كشاعر واحد أعلام عصر النهضة ، مما جعلها بحق من روائع الشعر الإيطالى بل والعالمى .

ب- الملكية De Monarchia :

وقد كتب دانتى هذا الكتاب فى الفترة من عام ١٣٠٩ إلى عام ١٣١٣م باللغة اللاتينية لأنه لم يقصد أن يكون الكتاب لعامة الناس ، ولأنه من جهة أخرى لم يستطع أن يتحلل من قيود العصور الوسطى وتقاليدها . وكان دانتى يعتقد أن الإمبراطورية هى أداة الحكم التى أوجدها الله على الأرض ، بدليل أن السيد المسيح ولد فى عهد الامبراطور أوغسطس Au-gustus ، وأن الناس نعموا فى هذا العهد كذلك لأول مرة بالسلام العالمى .

وقد كتب دانتى كتابه عن الملكية ليثبت :

١- أن الدولة العالمية أمر ضرورى قدره الله لمصلحة البشر .

٢- أن الله عهد إلى الإمبراطورية الرومانية أمر هذه الدولة .

---

(١) نفس المرجع : ص ١٤٤-١٤٦ .

٣- أن الإمبراطور يستمد لقبه وسلطانه من الله مباشرة دون أن يخضع لسلطان البابا ، لأن الدولة العالمية ممثلة فى الإمبراطورية الرومانية قد وجدت وازدهرت قبل ظهور البابوية .

ومن هنا كان رأى دانتى أن العالم ينبغى أن تحكمه قوتان أو سلطتان : سلطة البابا الروحية ، وسلطة الامبراطور الزمنية ، وأن كلا من البابا والإمبراطور يتلقى سلطته العليا من الله مباشرة ، بحيث لايكون أحدهما تابعا أو خاضعا للآخر ، فللبابا ميدانه الروحى ، وللامبراطور ميدانه السياسى الدنيوى[١] .

ثانيا : نيقولا مكيافيللى

مولده ونشأته :

ولد مكيافيللى N. Machiavel بمدينة فلورنسا الإيطالية عام ١٤٦٩م من أسرة شريفة ، وتوفى عام ١٥٢٧م وكانت شبه الجزيرة الإيطالية مقسمة إلى ملكيات وإمارات وجمهوريات وولايات بابوية ، ومن أهم الملكيات مملكة بيدمنت ومملكة نابولى ومملكة لمبارديا ، ومن أهم الإمارات إمارة فلورنسا وإمارة بارما وإمارة مودينا ، وتمثلت الجمهوريات فى إيطاليا فى جمهوريتى جنوة فى الغرب وجمهورية البندقية (فينيسيا) فى الشرق على بحر الأدرياتيكى .

وكما تأثر مكيافيللى بالظروف السياسية التى كانت عليها إيطاليا من أنقسام سياسى ، كما رأينا ، ومن صراع بين الأطراف المختلفة كالصراع بين جمهورية جنوة وجمهورية البندقية إلى جانب أطماع فرنسا والنمسا فى الأراضى الإيطالية فى الوقت الذى تعيش فيه كل من فرنسا وانجلترا عصر ازدهار ، فقد تأثر مكيافيللى بالنهضة العلمية والفنية والأدبية التى شهدتها إيطاليا والتى كانت منبع النهضة الأوربية ومركزها الأول كان مدينة فلورنسا حيث ولد مكيافيللى ، وحيث تأثر بخاصة بالمذهب الإنسانى الذى يدعو إلى حرية البحث والكتابة .

وكان مكيافيللى يكتب رهو متأثر بمجريات الأحوال فى وقته فى شبه جزيرة إيطاليا عموما وفى فلورنسا موطنه خصوصا ، وارتبطت حياة مكيافيللى بحياة إمارة فلورنسا التى وصلت إلى أوج عظمتها على يد لورنزو العظيم من أسرة الميديتشى ، وعندما دخل مكيافيللى الخدمة

---

(١) نفس المرجع ص١٣٥-١٣٧ .

العامة سقط الميديتشى نتيجة غزوة شارل الثامن ملك فرنسا لإيطاليا عام ١٤٩٤ وأصبحت فلورنسا جمهورية إلى عام ١٥١٢م حتى عاد الميديتشى إلى الحكم فى أخرى .[١]

ونتيجة لدراسات مكيافيللى السياسية والتاريخية ، جاءت أفكاره فى عدة مؤلفات هى :

١- كتاب الأمير ، وهو رسالة سياسية كتبها عام ١٥١٣م وأهداها إلى الأمير "لورنزو مديتشى" Lorenzo Medici أمير فلورنسا ، وأهاب به أن يأخذ على عاتقه إنقاذ إيطاليا من الانقسام ومن النفوذ والأطماع الأجنبية . وكان بطل مكيافيللى "قيصر بورجيا" ابن أخ اسكندر السادس البابا السفاح ، وبالرغم مما قام به قيصر بورجيا من أعمال شخصية برأقة ، فقد عرف الناس عموما بنجاحه فى تدبير جرائم القتل وأعمال الغدر والخيانة ، وهذا كله مما أضاف صفة الجرأة إلى هذا الكتاب الذى تحدى المألوف عند الناس[٢] .

٢- بحوث ودراسات على المقالات العشر الأولى من تاريخ "تيتوس ليفيوس" المؤرخ الرومانى كتبها فى المدة ما بين عامى ١٥١٣ و١٥٢١م .

٣- مقالات عن إصلاح حكومة فلورنسا ودستورها ، وتناول طائفة كبيرة من نظرياته المتعلقة بنشأة الحكومات وأشكالها وتعاقبها وأفضلها ، كما تحدث عن الدساتير .

٤- بحث فى فن الحرب ويدور حول الوسائل التى يلجأ إليها الأمير لتحقيق الوحدة القومية وكان مكيافيللى فى هذا البحث أستاذا غير مباشر لرسول الوحدة الإيطالية "مازينى" [٣] .

أفكار مكيافيللى

تمثلت أفكار مكيافيللى فى عدة نظريات سياسية ودينية ، وحول الحرية والحكومية .. وكان مكيافيللى تاريخيا فى بحوثه وكتاباته ، ويرى أن الرجوع إلى التاريخ هو أفضل طرق البحث العلمى ، وأن دراسة الماضى هى الدعامة التى يرتكز عليها الباحث فى الوصول إلى قضاياه العلمية . فهو إذن من أصحاب النظرية القائلة بأن التاريخ هو المدرسة الحقة لدراسة النظريات السياسية ومن المفكرين القلائل الذين أدركوا العلاقة الوثيقة التى تربط التاريخ بالبحث السياسى .

---

(١)د. السيد رجب حراز : عصر النهضة : المرجع السابق ص١٩٣-١٩٥ .

(٢) د. مصطفى الخشاب : النظريات والمذاهب السياسية ص٧٣ .

(٣) فيشر (مترجم) ، أصول التاريخ الأوروبى الحديث .. ص٤٤ .

والميكيافيللية فى أصولها ماهى إلا تبرير الوسائل بقدر الغايات والأهداف التى تستخدم فى تحقيقها ، والميكيافيللية هى أيضا التى تعفى رجل السياسة أو الدولة من كافة القيود الاخلاقية العادية وتجعل من حقه عند اقتضاء الظروف من أجل مصلحة بلاده أن يرتكب أعمال العنف والشدة والخداع والغش التى لو أقدم عليها لمصلحته فقط فى حياته العادية لعد بسببها مجرما ولاخلاق له (١).

أولا : نظرية مكيافيللى فى الأمير :

يقول مكيافيللى فى كتابه الأمير : إذا كانت حياة الوطن فى خطر يجب على الإنسان ألا يتقيد فى عمله بقواعد العدل والرحمة والشرف ، بل يتقيد فقط بما يراه محققا لنجاة الوطن والحرص على استقلاله .. وهو بهذا يدرك الخطر الذى تعيش فيه إيطاليا وأن إنقاذها لن يتم إلا بقيام أمير قوى من أمرائها يستطيع بفضل القوة المسلحة وأساليب الخيانة والغدر أن يضرب على عوامل الفساد والانقسام ، ومن ثم يحقق وحدتها القومية .

وجاءت مواصفات الأمير - كما ذكرها مكيافيللى - بأنه ليس حاكما عادلا مشرعا ولكنه رجل حرب وسياسة ، رجل قوة ومكر ، الحرب وظيفته الأساسية ومطلبه الأول ولابد أن يتقن أساليب الغدر والخيانة ويبطش ذات اليمين وذات الشمال ، ولايخشى فى هذا الصدد مبادئ الدين أو الفضائل الإنسانية أو قواعد العرف والتقاليد ، إن الحكم لايريد إلا رجلا متلونا ملتويا يداهن ويغرر ويرسم الخطط وينكل بمن يقف فى سبيله ، والحاكم الذى لايريد أن يسير هذه السيرة وتعاف نفسه الأبية أن يلجأ إلى هذه الأساليب ، عليه أن يبتعد عن الحكم ومظاهره، ويحيا حياة خاصة(٢) .

ثانيا : نظريته عن الشعب الرومانى :

عرض مكيافيللى فى مقالاته عن تاريخ "تيت ليف" القوى الكامنة فى طبيعة الشعب الرومانى (الإيطالى) ووصل إلى أسباب عظمة روما ، وشرح نظامها السياسى ، ورأى

---

(١) د. السيد رجب جرار : عصر النهضة .. المرجع السابق ص ١٩٣ .

(٢) د. مصطفى الخشاب : المرجع السابق ص٧٥ .

فى قرارات مجلس الشيوخ الرومانى وفى مواقف الشعب الرومانى أروع مايسجله التاريخ بالنسبة للأمم الثائرة الناهضة .

ثالثا : نظرية مكيافيللى فى الدين :

كان مكيافيللى من ألد أعداء البابوية فى روما ومن أقوى خصومها ، لأنه لم يتردد فى أن يخضع السلطة الروحية للسلطة الزمنية ، واتهم البابوية بعدة أمور منها سعيها للسيطرة على الشئون الدينية والزمنية معا ، وتجاوزها حدود وظيفتها الروحية ، والتجاؤها إلى كثير من أعمال الدس والتجسس ، وأن البابوية مهدت دخول الأجانب أرض إيطاليا بدعوى تدعيم السلطة الروحية ، وارتماء البابوية فى أحضان الملوك الأقوياء المعادين لإيطاليا كما حدث بنقل مركز البابوية من روما إلى مدينة "أفينون" الفرنسية .

رابعا : نظرية مكيافيللى فى الحرية :

على الرغم مما سطّره مكيافيللى فى كتابه "الأمير" حول أن الغاية تبرر الوسائل سواء كانت مستحسنة أو مستهجنة "فانه كان من أنصار الحرية وإقامة نظام سياسى صالح ، وأن ذلك يتحقق بالقضاء على طبقة النبلاء وإنزالهم إلى المساواة مع الشعب ، وأن هذا الإنزال للنبلاء يتحقق بالقوة وإقامة الدكتاتورية الثورية ، لأن الوسائل العادية لاتكفى لتحقيق الهدف المنشود .

ويضيف مكيافيللى مبررا نظريته فى استخدام القوة لتحقيق الحرية والعدالة والمساواة وإنهاء الطبقية الاجتماعية بأنه قد يبدو لأول وهلة أن إصلاح التنظيم السياسى يتطلب اختيار مواطن مخلص كريم ، غير أن مثل هذا الموطن لايسلم من براثن الاشرار ، وذوى المقاصد الدنيئة الذين يحاولون الإيقاع به ، ولذلك فإن الموقف يحتاج إلى شخص ماكر يقبض على زمام الأمور ، ويصبح السيد الحق .

ويجيز مكيافيللى للشعوب استعمال القوة والعنف فى الحصول على حقوقها فى الحرية والمساواة ، وهذا يدلنا على أن مبادئه لاتتغير سواء كان ينصح الأمراء - كما جاء فى كتاب الأمير - أو ينصح الشعوب المغلوبة على أمرها ، والتى تناضل فى سبيل كرامتها السياسية[١] .

---

(١) د. مصطفى الخشاب : نفس المرجع ص٧٨ - ٨٠ .

خامسا : نظرية مكيافيللى فى شكل الحكومة :

يرى مكيافيللى أن شكل الحكومة إما أن يكون ملكيا أو يكون جمهوريا حيث يؤكد هذا الرأى فى كتابه «دستور فلورنسا» لأنه - كما قال - لكى تؤكد دستور الدولة يحسن أن تقيم فيها إما جمهورية أو ملكية .

ويفضل مكيافيللى الشكل الجمهورى للحكومة لأنه يمتاز - فى رأيه - بالصفات الآتية :

١- يقوم النظام الجمهورى على الانتخاب الذى يتيح للمواطنين الأخيار الوصول إلى الوظائف العليا فى الدولة ، على عكس النظام الملكى الذى يتيح للمقربين للملك ورجال البلاط المخلصين للملك احتكار الوظائف العليا .

٢- تهتم الجمهورية بتقدير قيمة الرجال فيصل إلى الصفوف الأولى من يرفعه الشعب إليها، أما الملكية فتقوم على نظام الوراثة فى العرش ، وأن أميرا فاسدا أو ضعيفا يكفى لهم دعائم الدولة .

٣- تمتاز الحكومة الجمهورية بالحساسية السياسية والاستعداد للتطور المستمر بينما تتصف الحكومة الملكية بالجمود وعدم قبول التجديد بسهولة .

٤- تهتم الحكومة ذات الشكل الجمهورى بزيادة الدخل القومى حيث يتجه أبناء الشعب للعمل والانتاج فى ظل الحرية والاستقرار والأمن والسلام والرعاية الاجتماعية ، بينما تهتم الحكومة الملكية بزيادة دخل الطبقة الغنية صاحبة الوظائف العليا ، واستغلال أفراد الشعب لزيادة ثروات رجال النظام الملكى .

٥- تتمسك الحكومة ذات الشكل الجمهورى بالمعاهدات التى تحقق مصالح الوطن بعكس النظام الملكى الذى قد يتراخى فى الحرص على المصالح الوطنية ، وفى المقابل يهتم بمصالحه الخاصة حتى ولو تعارضت مع مصالح الوطن[١].

٦- ومع ذلك ذكر مكيافيللى أن الملكية تنتهى إلى استبدادية ، والارستقراطية إلى أوليجاركية ، والديموقراطية إلى فوضوية ، الحلقة التى لامفر فى نظره من سير حكومة كل دولة فى دائرتها .وإذا تعددت هذه الإنقلابات فى دولة كان نصيبها الضعف ، وأصبحت عرضه لهجوم جيرانها عليها[٢] .

---

(١) د. مصطفى الخشاب : المرجع السابق ص٨٠-٨٢ .

(٢) د. السيد رجب حراز : المرجع السابق ص٢١٥ .

التعليق

ساهم مكيافيللى مساهمة فعالة فى وضع مبادئ علم السياسة الحديثة ، وأدخل فى مباحث هذا العلم منهج الملاحظة وطرق التحليل والنقد ومعايير امتحان الحقائق التاريخية ، وعالج مسائل السياسة فى ضوء الواقع ، وقد استخدم مايمكن أن نسميه باسم "المنطق العملى" وهو طريقة يستخدمها الباحث فى الحكم على حياة الأفراد والشعوب ، كما يستخدمها فى الحكم على الحوادث .

كما يمتاز مكيافيللى كذلك بأسلوبه السياسى الممتاز ، فيه البساطة وفيه البيان ، ويمتاز بالإيجاز والمرونة والالتواء وما إلى ذلك من الأمور التى تعتبر من أهم خصائص اللغة السياسية ولن يجد رجل الدولة خيرا من أسلوب مكيافيللى يصطنعه فى محادثاته وكتاباته .

إن هذه الخصائص وما إليها جعلت من مكيافيلى صاحب مدرسة جديدة فى تاريخ علم السياسة ، وجعلت من فلسفته مركزا لحركة فكرية فى الفلسفة السياسية لأنها تمثل نقطة تحول من عقم التفكير البيولوجى فى العصور الوسطى ، إلى النظريات التقدمية فى العصور الحديثة.

ومع ذلك فقد وجهت إلى مكيافيللى عدة انتقادات منها أنه أوصى بالخيانة فى كل صورها، ودعا إلى أساليب الخداع ، وتبرير النقائص الأخلاقية ، وبالرغم من أنه كان مثال النزاهة والشرف وحسن القصد فى حياته الخاصة ، غير أنه يبرر انتهاك الحرمات وتسويغ القتل والاغتيال ودس السم ، وما إلى ذلك من الأمور التى تعافها النفوس الأبية ، وتتنكر لها المبادئ الإنسانية .

ويرى المفكرون المحدثون أن مكيافيللى له مبرراته فى نظرياته التى ساقها فى مؤلفاته ، وسقناها وتتلخص فى الآتى :

أ- أن علاقة مكيافيللى بأسرة "مديتشى" حكام إمارة فلورنسا اضطرته أن يخفى حبه للحرية ، وأن يجارى هذه الأسرة فى اتجاهاتها السياسية .

ب- إن حب مكيافيللى لوطنه إيطاليا ، ورغبته الدفينة فى تخليصه من براثن الأعداء وتحقيق وحدته القومية ، هذه الدوافع النبيلة ، هى التى أوحت إليه بكتاب "الأمير" وإذا كان قد نصح بالحكم المطلق ، فإنه لايميل إلى إلى هذا اللون من الحكم ، ولكن ليحقق دعائم الحرية والمساواة .

ج- إن مكيافيللى من المفكرين الأحرار الثائرين الذين يرون أن تحقيق الأهداف لايقوم إلا فى الأطراف المتناقضة والغلو فى التصرفات . وإذا أردنا الحكم عليه فلا أقل من أن نصفه بأنه «عبقرية فذة اتجهت نحو تأييد الشر» .

د- إن التناقض الواضح بين آراء مكيافيللى فى كتاب «الأمير» وفى غيره من البحوث - وخاصة مقالات «تيت ليف» تدلنا على نواياه الدفينة ومراميه البعيده فهو لم يدع إلى الشر حبا فيه ، ولكنه وسيلة مؤقتة للوصول إلى الخير ، وفى سبيل الغايات النبيلة لابد أن نستمرئ الوسائل ونستسيغ التضحية على مذبح السلطان .

هـ- لايعتبر كتاب «الأمير" لمكيافيللى بحثا سياسيا منظما يصلح فى ضوئه الحكم على قيمة مكيافيللى العلمية وعظمة أفكاره السياسية لأن كل ماينطوى عليه هو مجموعة من النصائح السياسية التى تؤكد عظمة الأمير من ناحية ، وتعمل على تحقيق الوحدة القومية من ناحية ثانية[١] .

ومن مميزات فلسفة مكيافيللى أنه فصل فصلا تاما بين الدين والأخلاق من ناحية وبين السياسة من ناحية أخرى ، وهو مع اعترافه بقيمة المبادئ الدينية والأخلاقية غير أنه رفض أن يتخذها أساسا للفضائل السياسية ، فقد أجاز للحاكم أن يتنكر لمبادئه الدينية والأخلاقية حبا فى الاحتفاظ بالسلطان .

ويمكن أن نلخص أهم أفكار مكيافيللى فيما يلى :

١- اعترض مكيافللى على منازعة زعماء الكنيسة ومطالبتهم بأن الحكام السياسيين الزمنيين ينبغى لهم الخضوع للسلطة العليا لهيئة الكهنوت الروحية ، وأصر على ضرورة استقلالهم عنها . ولم يكن مكيافيللى فى هذا معبرا فقط عن رأى خاص له ، بل وأيضا عن فكرة أخذت تنتشر بين الحكام العلمانيين فى عصره .

٢- لم يشغل مكيافيللى نفسه بالحياة الخاصة للأفراد كأفراد ، كما كان حظ الثقافة من فنون وآداب ودين من عنايته وكتابته ضئيلا نسبيا ، ولم يهتم كثيرا بالاتجاهات السائدة للحركة الإنسانية من التاريخ التى تركز على أهمية الفردية مجتمعة مع فكرة الإنسان الكثير الجوانب [٢] .

---

(١) د. مصطفى الخشاب : المرجع السابق ص٧٦-٧٧ .

(٢) آلبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص ١٣٠-١٣١ .

٣- اعتقد مكيافيللى أن أسباب ضعف إيطاليا إنما تتلخص فى شيئين هما : الإنقسام السياسى والضعف العسكرى ، وهذا فى عصر امتاز بحدوث الظاهرة السياسية الكبرى ألا وهى تكوين الدولة الوطنية القوية فى أوربا الغربية فى كل من :

أ- فى بريطانيا التى بدأت بفضل الملكية المركزية على أطلال فوضى النبلاء فى حرب الوردتين (١٤٥٥-١٤٧١م) تتمتع فى عهد ملوك التيودور بالعيشة الهادئة وأصابت قسطا من الانتعاش والقوة .

ب- فى فرنسا حيث ظهرت الملكية القوية على رأس الدولة الوطنية الموحدة ، وخضع تدريجيا نبلاء الإقطاع ، ونمت سلطة التاج بانضمام بريتانى وبرجنديا فى أيام مكيافيللى نفسه .

ج- فى أسبانيا التى ظهرت فجأة كدولة قوية ومتحدة عندما خضعت الإمارات المسيحية فى أرغونة وقشتالة وليون ونافار لحكومة فرديناند وإيزابللا المشتركة .

د- ولم تخل ألمانيا من روح قومية جديدة قدر لها فى عصر مكيافيللى نفسه الظهور فى شكل حركة الإصلاح الدينى الكبيرة ، كما أن الإمبراطور مكسمليان على الرغم من مشاغله وظروفه كان يجتهد لإنشاء نوع من الحكومة المركزية ذات بلاط ملكى ومجالس وقوات عسكرية وإيرادات وفيرة .

ولكن فى إيطاليا كان الحال على عكس ماتقدم حيث كانت قد فقدت القدرة على الحرب ولم يكن أمراؤها سوى عصبة من الطغاة الجشعين ، كما كانت البابوية ذات سمعة سيئة حيث تناست الاغراض الانسانية التى تأسست من أجلها وتجاهلت مسئولياتها الدولية العالمية ، إلى جانب الضعف العسكرى الذى أصاب الإيطاليين ولا شاغل لهم إلا التجارة والمال ، وقد ظهرت عواقب هذه الحالة الوخيمة عندما تعرض الإيطاليون لأخطار الغزو الخارجى . ومن ثم فإن خلاص إيطاليا من الاضطرابات الداخلية وسيطرة الأجانب عليها يتوقف قبل كل شئ - فى نظر مكيافيللى - على إحياء الروح العسكرية فى أهلها والاستغناء عن الجنود المرتزقة[1] .

٤- لم يكن معنى التاريخ - عند مكيافيللى - أن كل الحوادث تجرى على نمط واحد ممل ، وأن حياة الأمم ماهى إلا حلقات من هذه الحوادث المتتابعة ، لأن كل شئ يحتوى على عوامل

---

(١) د. السيد رجب حراز : عصر النهضة ، المرجع السابق ص٢٠٦ -٢١٠ .

فنائه أو انحلاله الخاصة به ؛ إلا أنه بمجرد الوصول إلى الدرك الأسفل إو إلى الذروة العليا ينشأ التغير إما صعودا وإما هبوطا ، كما أن الشر يعقبه خير ، ويسبق الشر خير وهكذا وعلى هذا المنوال سار العالم يسوده الخير والشر معا ودائما ، ولو أن الشر والخير يظل كلاهما متنقلا من مكان إلى آخر ، بينما العالم يستمرّ واحدا لايتغير [١] .

٥- لم يوصْ مكيافيللى بالحكم الاستبدادى إلا فى حالتين : إنشاء دولة ، وإصلاح دولة فاسدة[٢] .

ثالثا : جيامبا تستافيكو

حياته وعصره :

عاش الفيلسوف فيكو فى إيطاليا فى الفترة من ١٦٦٨ إلى ١٧٤٤م أى مع مطلع العصور الحديثة ومع انتشار النهضة خارج إيطاليا إلى اقطار أوروبية أخرى ، ومع حدوث الصراع الدينى بين البرونستانتية والكاثوليكية فيما عرف بالحروب الدينية وغيرها من الحروب الأوربية .

وقد اهتم فيكو بدراسة التاريخ فى كتاب له صدر عام ١٧٢٥م بعنوان "العلم الجديد" اعتبر بما جاء به من أفكار عند بعض الفلاسفة باعتبار فيكو أبا لفلسفة التاريخ وباعتباره رائدا فى إدخال مناهج معينة لدراسة التاريخ واقتراحه بعض المبادئ العامة ، كما اعتبر البعض الآخر فيكو أحد مؤسسى علم التاريخ ، حيث أُسدى إليه من الخدمات مايماثل ماأسداه باكون فى خدمة بحث العلم الفيزيائى ، كما أنه أى فيكو تحرر من الاتجاه البرجماتى فى التاريخ وهو الاتجاه الشائع فى عصر النهضة الإيطالية .

كما أن فيكو كتب كتابا فى عام ١٧٤٣م أى قبل وفاته بسنة واحدة يمثل ترجمة ذاتية له اعترف فيه باستفادته فى كتابه هذا من أفكار كل من أفلاطون الفيلسوف اليونانى ، وتاكيتوس الفيلسوف والسياس الرومانى ، وباكون عالم الفيزياء وغيرهم [٣] .

---

(١) نفس المرجع ص ٢١٤-٢١٥ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٢٢ .

(٣) آلبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص١٣٧ - ١٣٨ .

أفكار فيكو

ويمكن تحديد أهم أفكار فيكو فى تفسير مسار التاريخ على النحو الآتى :

١- لابد للمؤرخ من الاهتمام بحقائق التاريخ التجريبية التى يستطيع بمقتضاها بلوغ احتمالات لابلوغ عرض منطقى ، انطلاقا من المبدأ القائل بأن صانع أى شئ هو وحده الذى يستطيع معرفته معرفة حقة ، والإنسان يصنع تاريخه الخاص ولو بصورة جزئية على الأقل .

٢- أكد فيكو على إمكان الاعتماد على المعرفة بالأفكار وبالأشخاص وبالأحداث التاريخية المتغيرة ، بوصف كون ذلك نقيضا يقف ضده من كانوا يرون أن الرياضيات والفيزياء وغيرها هى وحدها الجديرة بالقبول .

٣- تبنى فيكو التمييز بين التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوى ، متخذا للأول مثالا "تاريخ اليهود والمسيحيين" ، وللثانى تاريخ الأمم الأخرى ، وقد اعتبر الجزء الأكبر من عمله هو التاريخ الدنيوى ، متسما بالمذهب الوضعى الذى يلتمس أسباب العمليات فى المعطيات التجريبية وحدها[١] .

٤- استخدم فيكو مصطلح العناية على وجهين : "عناية عامة" "وعناية خاصة" فالعناية العامة تعمل فى التاريخ مستقرة متأصلة فى جميع عمليات الطبيعة ومسيطرة على جميع الشعوب . والتاريخ - فى رأيه - لايصنعه الناس وحدهم ، وذلك لأن العناية تقتاد أحيانا نحو غايات أخرى غير تلك التى رمى إليها الناس ، وتسيطر العناية على الناس بواسطة مالهم من غايات خاصة ، وتفعل ذلك بطريقة متسامية عليهم . ومع أن التاريخ يرجع بدرجة جزئية إلى حرية الناس فى الاختيار ، فإن تلك الحرية لاتمارس إلا داخل الحدود التى تسمح بها العناية .

٥- تبنى فيكو الفكرة - التى تركها لنا المصريون - والتى تقول بوجود ثلاثة عصور فى العالم هى :

أ- عصر الآلهة الذى اعتقدت فيه الأمم أنهم يعيشون فى ظل حكومة إلهية ، وكان كل شئ فيه تصدر عنه أوامر بطريق الفأل والوحى ، وهى أقدم شئ فى التاريخ الدنيوى .

---

(١) نفس المرجع ص١٣٨ - ١٣٩ .

ب- عصر الأبطال الذى كانوا يحكمون فيه بكل مكان فى حكومات أرستقراطية بناء على ضرب من التفوق والامتياز فى طبيعتهم ، كانوا يعتقدون أنه يميزهم على العامة .

ج- عصر الإنسان ، وهو الذى عرف فيه الناس أنهم جميعا متساوون فى الطبيعة البشرية، وبناء على هذا تأسست أولا الجمهوريات الشعبية ثم الملكيات ، وكلاهما شكل من أشكال الحكومة البشرية [١] .

٦- ليس فى كتاب فيكو "العلم الجديد" إلا القليل النادر حول التاريخ المقدس ، والمجال الوحيد الذى يستطيع فيه الانسان التحدث عن العناية الخاصة هو التاريخ المقدس .

٧- لم يوجه فيكو أى اهتمام إلى العلاقة بين العناية العامة والعناية الخاصة فكلاهما تعبير عن الذكاء ، فالذكاء فى أولاهما مداره قوانين الطبيعة ، وعمليات التاريخ الطبيعية المرتبة أحسن ترتيب ، والذكاء فى ثانيتهما مسلط على مايقود الناس إلى أعلى طراز للحياة.

٨- يرى بعض الناقدين لأفكار فيكو أن موقفه الحقيقى يقوم على أن العمليات التاريخية لها اتساقات مطردة لاشك فيها يمكن كشفها عن طريق البحث العلمى فى المعطيات التجريبية للتاريخ ، ويصفونه بأنه من الآخذين بالمذهب الوضعى والحركة الإنسانية دون أى شئ آخر[٢].

٩- يرى فيكو فى قيام الدول وسقوطها وأسباب ذلك راجع إلى عوامل بيولوجية أى أنه فعل مافعله عبد الرحمن بن خلدون من تشبيه الدول والحضارات بالنباتات والحيوانات وقوله : بأن لها أعمارا لابد أن تمر فيها[٣] .

---

(١) المرجع السابق ص ١٤٠ .

(٢) نفس المرجع ص ١٤٢ .

(٣) د. صلاح أبو زيد : التاريخ والتأريخ من ص١٥٨ .

الفصل الرابع
القرن الثامن عشر

أولا : ڤولتير

ثانيا : كوندورسيه

ثالثا : مونتسكيو

رابعا : جان جاك روسو

خامسا : كانط



أولا : ڤولتير

مفهوم التقدم والفعل الإنسانى

حدد فلاسفة التنوير العقلى القائلين بالتقدم المستند للفعل الإنسانى معنى التقدم فى تفسير علمى فلسفى بعدة معانى هى كما يلى :

١- معنى تطورى يقوم على أنه لما كانت عملية التطور حتمية ، وقد أدت بالإنسان أن يصبح على رأس الكائنات الحية ، كان معنى التقدم متضمنا فى الطبيعة ذاتها ، فالإنسان بوصفه ابنا للطبيعة خاضع للقانون الطبيعى ، ومن ثم فإن مسار التاريخ لابد أن ينطوى على تطور نحو ما هو أسمى .

٢- معنى فلسفى مذهبى ، حيث اتخذ مفهوم التقدم طابع نظرية شاملة فى فلسفة التاريخ مثل نظرية هيجل ونظرية كارل ماركس .

٣- معنى سياسى ، يقوم على حدوث المد الاستعمارى فى القرن التاسع عشر ، على سبيل المثال اتساع رقعة الإمبراطورية البريطانية .

٤- معنى حضارى ، يقوم على استغلال العلم وتقدمه فى جو ديمقراطى فى السيطرة على قوى الطبيعة وتسخيرها لصالح الإنسان وسعادته[١] .

وهكذا يمكن القول أن نظرية التقدم المستند للفعل الإنسانى على مقدرة الإنسان على أن يتم من الإنجازات ما يمكنه من أن يستبدل بالفردوس الأخروى فردوسا علمانيا دنيويا ، فالحياة فى باريس ولندن وروما أفضل عند "ڤولتير" - أحد أصحاب نظرية التقدم - من جنة عدن .

كما يدعو أصحاب نظرية التقدم التى عرفت بمدرسة التنوير إلى علمنة كل نواحى الحياة البشرية والفكر الإنسانى ، حيث يعتقدون أن بعض أنماط النشاط العقلى بدائية مقدر لها الزوال عندما يكتمل نضوج العقل[٢] .

وقد جعل أصحاب نظرية التقدم كل شئ موضع نقد وفحص وإعمال العقل فى كل ما يعرض لهم ، ولم يتعصبوا لحضارة بعينها أو ديانة معينة أو شعب دون سواه ، أو عصر معين دون سائر العصور أو قومية محددة دون غيرها .

---

(١) د. أحمد صبحى : فلسفة التاريخ ص١٧٨-١٧٩ .

(٢) د. اسحاق عبيد : معرفة الماضى ص٥٣ .

كذلك تجاوزت نظرية التقدم بمؤرخ عصر التنوير العلاقات السياسية وأخبار الحروب لأن هذه لاتكشف عن شئ من التقدم ، لقد تجاوزتها إلى أوجه النشاط الإنسانى ممثلة فى العلم والفن والفلسفة والأدب والتكنولوجيا[١] .

ويمثل أصحاب مدرسة التنوير موقفا متطرفا فى تفسيرهم لأحداث الماضى من التاريخ ، والنقطة المحورية عندهم فى التطلع نحو شروق شمس العقل والعلم ، أما ما سبق من تاريخ البشرية فهو لايعدو فى رأيهم عن أن يكون شعوذة وظلام العقل وخللا وتبريرا ، ومن ثم لا تستحق العصور الماضية - المظلمة فى رأيهم - لاتستحق أن يفرد لها صفحات عند المؤرخ ولاهى جديرة بكلمة التاريخ[٢] .

وفى مقابل تقليل أصحاب نظرية التقدم ، أو مدرسة التنوير ، من شأن القديم فقد أبرزوا بأسراف ملامح العصر الجديد المتفق مع روحهم العلمية ، وإن لم يكن لهم إدراك واع عن مفاهيم النظم الانسانية التى ابتدعتها روح الشعوب فى أزمنة سابقة وإن كانوا يؤمنون بإمكانية تحويل النشاط الانسانى أو التاريخ إلى المعقول ، بعد أن سار فى الماضى سيرة عمياء غير عاملة .

وينقسم أصحاب نظرية التقدم إلى فريقين على طرفى نقيض هما :

١- الفريق الأول ، يدين بفكرة تراجعية فى تفسير أحداث الماضى ومؤداها أن التاريخ الماضى يمثل قوى اللامعقول ، ويمثل هذا الفريق كل من : "ڤولتير" و"مونتسكيو" و "إدوارد جيبون" .

٢- الفريق الثانى ، يدين بفكرة مستقبلية تتطلع إلى الإمام على أمل سيطرة العقل على النشاط البشرى ، ويمثل هذا الفريق الكاتب الفرنسى "كوندورسيه"[٣].

ولم يتوقف نقد أصحاب نظرية التقدم على التاريخ الماضى فقط خاصة فترة العصور الوسطى ، بل انتقلت حملتهم النقدية إلى رجال الدين ثم إلى الدين المسيحى نفسه الذى لم

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٧٧ .

(٢) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص٥٩ .

(٣) نفس المرجع : ص٥٤-٥٥ .

يصبح فى نظرهم عاملا مهما من عوامل تشكيل الحضارة . ويؤخذ على أصحاب نظرية التقدم المستندة للفعل الانسانى أنهم لم يحاولوا فهم الماضى فى ضوء الماضى ، وإنما فى ضوء أحكامهم وقيم مجتمعهم الذى يعيشونه ، إذ الواجب على المؤرخ أن يتغلغل فى سياق أحداث التاريخ متعايشا معها مدركا طابعها الفردي محاولا الكشف عن باطن مسارها ، كما عليه أن يفسر الأحداث التاريخية فى ضوء العصر الذى حدثت فيه وأحكام وقيم المجتمع الذى عاش هذه الأحداث[١].

الظروف المعاصرة

تأثرت سنوات القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر فى أوروبا بأحداث كان لها تأثيرها الكبير على أفكار أصحاب مدرسة التنوير أو أصحاب نظرية التقدم المستند للفعل الإنسانى من هذه الأحداث مظاهر النهضة الأوربية خاصة فى الجوانب الدينية والفكرية ، حيث وجدنا مفكرى عصر النهضة قد أسهموا فى التحرر من فكرة النزعة الأخروية واتجاهاتها - أى نظرية العالم الآخر - التى سادت فى العصور الوسطى ، فإن كثيرين منهم قد اقتنعوا بأن العصور الوسطى كانت فترة انحلال .

فقد اعترض الفيلسوف الإيطالى "مكيافيللى" فى كتابه المسمى "الأمير" الذى كتبه عام ١٥١٣م على منازعة زعماء الكنيسة ودفعهم بأن الحكام السياسيين الزمنيين ينبغى لهم الخضوع للسلطة العليا لهيئة الكهنوت الروحية ، وأصر على ضرورة استقلالهم عنها ، ولم يكن فى هذا معبرا فحسب عن رأى خاص له ، بل وأيضا عن فكرة أخذت تنتشر بين الحكام العلمانيين فى عصره[٢] .

ومن الأحداث التى أثرت فى النظريات والأفكار السياسية والاجتماعية ظهور الدولة الوطنية الحديثة ذات الحكومة المركزية القومية فى معظم أقطار أوربا الغربية ، فقد شهد القرن السادس عشر ظهور دول مستقلة كالبرتغال وأسبانيا وفرنسا وانجلترا وغيرها على أنقاض

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٩٢ .

(٢) آلبان ج . ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه .. ص ١٣٠ .

الإمبراطورية الرومانية المقدسة ، وباتحاد بعض الإمارات كما حدث فى أسبانيا باتحاد إمارتى أرجون وقشتالة .

كذلك من الأحداث التى أثرت فى الأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية حدوث الثورة الصناعية فى القرن الثامن عشر بصفة خاصة ، وما ارتبط بها من انتشار التعليم وظهور الطبقة البرجوازية والطبقة العاملة فى مجتمعات أوربا ، وتضاؤل الإقطاع الزراعى أمام الصناعة المزدهرة والتجارة النشطة والمصارف المنتشرة .

وأيضا من الأحداث انطلاقا الحركة الإستعمارية الأوربية نحو قارات أفريقيا وآسيا والأمريكتين منذ القرن الخامس عشر ، وقد حدث هذا الانطلاق نتيجة قوة المبدأ القومى وشعور الدول القومية المستقلة الحديثة بعزتها ونتيجة لنجاح الثورة الصناعية .

هذا إلى جانب تطور العقلية الأوربية فى نظرتها إلى العلم والفلسفة وأصبحت تتطلب تطورا مماثلا فى ميدان النظريات السياسية ، فظهرت موجة من النظريات السياسية والاجتماعية حفلت بها العصور الحديثة وأدت إلى انقلابات بعيدة المدى فى نظم الحكم وطرق التشريع فى الإدارة وفى المعاملات الدولية .

كانت نظرية التقدم إذن نتاج الأحداث والكشوف العلمية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ومن ثم استمرت هذه النظرية سائدة طوال القرن التاسع عشر حيث اهتمت بأن التاريخ الحقيقى هو تاريخ الفكر الذى يكشف عن تقدم العقل البشرى ، ومن ثم أصبحت وحدة الدراسة التاريخية هى الحضارة وليست الأحداث السياسية التاريخية .

وقد كان كثير من الناس فى القرن الثامن عشر ممن لايؤمنون بالمبادئ التى ترتكن إليها الفكرة المسيحية عن التاريخ - أى فكرة العناية الإلهية وسيطرة الكنيسة على الدولة - ولكن الذين كانوا يرفضون تلك المبادئ فى كتابات علنية قلة قليلة نسبية كان أظهرهم فولتير .

ولايمكن أن نغفل العوامل التى مهدت لحدوث الثورتين الأمريكية التى بدأت أحداثها عام ١٧٤٤م والفرنسية التى بدأت أحداثها عام ١٧٨٩م ، حيث أن هذه العوامل وأحداث الثورتين قد أثرت فى آراء المفكرين فى مسار التاريخ تأثيرا كبيرا فظهرت النظرية التى تعطى للفعل الانسانى الدور الأكبر فى صنع التاريخ .

كما لايمكن أن نغفل الأحداث التى وقعت داخل فرنسا ذاتها على فكر ڤولتير ، فقد عاش صبيا فى عهد الملك لويس الرابع عشر صاحب عبارة "أنا الدولة" وهو الذى حكم فرنسا حكما استبداديا مستنيرا قويت أثناءه فى الداخل والخارج ، كما عاش شابا ورجلا فى عهد الملك لويس الخامس عشر الذى كان ضعيفا مستهترا وهو صاحب عبارة "أنا وبعدى الطوفان" كما عاصر السنوات الأولى من حكم الملك لويس السادس عشر (١٧٧٤-١٧٩٢م) ذلك الملك الذى خضع لزوجته النمساوية "مارى انطوانيت" .

كانت تلك الأحداث ذات تأثير على الحياة السياسية والدينية والاجتماعية فى فرنسا ، فقد كان سجن الباستيل مأوى كل حر ينتقد الاستبداد السياسى وسيطرة رجال الدين على الحكومة كما أن انقسام المجتمع الفرنسى إلى طبقة مسيطرة متمتعة باعفاءات ضريبية وامتيازات وظيفية تمثلت فى كبار النبلاء وكبار رجال الدين ، وطبقة برجوازية متمتعة بثروة منقولة وتسعى للمشاركة فى الحكم ، وطبقة عامة الشعب الخاضعة لسيطرة النبلاء وكبار رجال الدين.. كل ذلك عايشه ڤولتير وغيره من فلاسفة مهدوا للثورة الفرنسية الكبرى التى اندلعت عام ١٧٨٩م .

ڤولتير Voltaire

حياته

هو فرانسوا مارى أرويه دى ڤولتير Francois Marie Arouet de Voltaire . ولد فى باريس عام ١٦٩٤م من أب كان يعمل مسجلا للعقود ويعيش حياة مريحة ناجحة ، ومن أم تمت إلى الأرستقراطية بنسب ، وقد ماتت أمه وهى تلده فلم تره ، وقد ولد هزيلا نحيل الجسم ومع ذلك عاش حياة بلغت ٨٣ سنة .

وقد تعلم ڤولتير على يد رئيس دير معتزل مذهب الشك والجدل ، فأصبح ماهرا فى الحجة والنقاش وخاصة فى مسائل اللاهوت ، ثم أرسل به أبوه إلى مدينة "كان" حيث استمر يعشق الأدب والفكر ، فأرسله إلى مدينة "لاهاى" للاقامة عند السفير الفرنسى بهولندا ، ولكنه عاد منها إلى باريس ثانية وقد بلغ عمره ٢١ سنة .

عاد ڤولتير إلى باريس عام ١٧١٥م فى اليوم الذى توفى فيه الملك لويس الرابع عشر ليخلفه الملك لويس الخامس عشر الصبى الصغير تحت الوصاية ، ونتيجة لهجوم ڤولتير على الوصى على العرش أدخله الوصى سجن الباستيل فى ١٦ أبريل ١٧١٧م وبقى سجينا لمدة أحد عشر شهرا انتحل أثناءها لسبب غير معروف أسمه الأدبى "ڤولتير" .

وعندما أطلق سراح "ڤولتير" من السجن كتب مسرحيته "أوديب" التى عرضت على المسرح فى باريس لمدة ٤٥ ليلة متتالية عام ١٧١٨م ، هاجم فيها رجال الدين كقوله : إن كهنتنا ليسوا على الحال التى يفترضها فيهم شعبنا البسيط فعلمهم ليس سوى أمعيتنا (جمع أمعة" وسذاجتنا كما جاء فيها : فلنثق ولنر كل شئ بأمهات عيوننا [١] .

ونتيجة لنقده ، وتهجمه على الشخصيات الأرستقراطية دخل ڤولتير سجن الباستيل مرة ثانية ثم أفرج عنه بشرط أن يختار الجلترا منفى له فذهب إليها عام ١٧٢٦م وبقى بها ثلاث سنوات درس خلالها الفلسفة الإنجليزية والأدب والسياسة - وتعد هذه المرحلة حاسمة فى تكوينه الفكرى إذ ذهب اليها شاعرا وعاد فيلسوفا ، وقد أعجب بالديموقراطية الإنجليزية ، وبالمخترع الإنجليزى "إسحاق نيوتن" وقد كتب كتابا أسماه : رسائل عن الأمة الانجليزية ، وإن كان قد نشره عام ١٧٣٧م رغم أنه عاد إلى فرنسا عام ١٧٢٩م [٢] .

وقد أعجب ڤولتير بجو الحرية الذى يكتب فيه الفلاسفة والأدباء الإنجليز ، وقال : هنا يوجد شعب له آراؤه الخاصة ، شعب أعاد صنع دينه وقطع رأس مليكه واستورد ملكا آخر وشيد برلماناً أقوى من أى حاكم فى أوربا ، فهنا لايوجد "باستيل" ولاتوجد مذكرات اعتقال مفتوحة تمكن المتقاعدين من ذوى الألقاب والعاطلين الملكيين عن العمل من إرسال أعدائهم من لا ألقاب لهم إلى السجن بدون سبب وبدون محاكمة .

وهذا كتاب : "رسائل عن الأمة الانجليزية" الذى كتبه ڤولتير يضع الحرية السياسية الإنجليزية والاستقلال الفكرى وجها لوجه فى مقابل الطغيان والعبودية فى فرنسا ، ويدين الأرستقراطية الفرنسية غير المنتجة أى غير العاملة ورجال الكهنوت مصاصى ضريبة العشور فى فرنسا ، كما ينتقد اعتبار سجن الباستيل مأوى لكل من يسأل أو يشك أو ينتقد .

وڤولتير بالمقارنة التى ساقها فى كتابه "رسائل عن الأمة الإنجليزية " بين الواقع الإنجليزى والواقع الفرنسى سياسيا واجتماعيا وفكريا وروحيا يحرض الطبقة المتوسطة (البورجوازية) وطبقة عامة الشعب الفرنسى على الانتفاض والارتفاع إلى مكانها اللائق بها فى الدولة -

---

(١) ويل ديورانت : قصة الفلسفة ص ٣٦٠ - ٣٦٣ .

(٢) د. احمد صبحى : المرجع السابق ص ١٨٠ .

خاصة الطبقة البورجوازية - كالمكان الذى تحتله الطبقة المماثلة لها فى انجلترا ، وبدون أن يدرى ڤولتير أو يقصد جاءت هذه الرسائل لتكون النذير الأول للثورة الفرنسية[١] .

وكان ڤولتير قد نشر عام ١٧٣٤م كتاب : "الرسائل الفلسفية" وبسبب ماورد فى هذا الكتاب من نقد شديد بأسلوب لاذع ضد رجال الدين ، فقد هرب من باريس إلى إقليم اللورين مع صديقة تسمى "مدام دى شاتليه" خاصة بعد أن أصدر برلمان باريس[٢] قراراً باحراق كتابه "رسائل عن الأمة الإنجليزية" باعتباره كتابا فاضحا مناهضا للدين والأخلاق والسلطة .

وقد عاد ڤولتير مع صديقته "مدام دى شاتليه" إلى باريس عام ١٧٤٥م حينما أصبح مرشحا لعضوية الأكاديمية الفرنسية ، وقد أصبح فى العام التالى عضوا بالأكاديمية كما أصبح من أكبر مؤرخى فرنسا ، كما أصبحت "مدام دى شاتليه" فى عام ١٧٤٨م أسيرة حب شاب يدعى "سان لامبير" وهنا عبر ڤولتير عن ذلك بقوله : هذه هى حال النساء : لقد طردت أنا "ريشليو" زوج مدام دى شاتليه وحللت محله ، وهذا "سان لامبير" يخلعنى ويحل محلى هذا نظام الأشياء فمسمار يطرد مسمارا . وقد توفيت مدام دى شاتليه فى عام ١٧٤٩م وهى فى حالة المخاض .

وكانت هناك مراسلات بين ڤولتير و"فريدريك" ملك بروسيا منذ عام ١٧٣٦م ، وكان "فريدريك" آنذاك ما يزال أميرا ، وقد اتصف بالفكر الحر ، وكان قلب ڤولتير يفيض بالآمال العريضة بأن فريدريك عندما يعتلى العرش فسوف يجعل عصر التنوير طرازا وزيا ، كما كان فريدريك فى المقابل يقدر ڤولتير حق قدره حيث وصفه بأنه أعظم رجل فى فرنسا[٣] .

وبناء على دعوة متجددة من فريدريك إلى ڤولتير لينزل عليه ضيفا فى "بوتسدام" فقد ترك ڤولتير باريس إلى برلين عام ١٧٥٠م يعيش فى جناح رائع من أجنحة قصر فريدرك حيث عاش منعما ، وقد عبر عن مشاعره هناك بقوله : إن المرء هنا يفكر بجرأة وأنه حر ، وأن فريدريك يخدش باليد الواحدة ويربت ملاطفا بيده الأخرى .

---

(١) ويل ديورانت : المرجع السابق ص٣٦٦ - ٣٧٠ .

(٢) برلمان باريس كان يمثل الطبقات صاحبة الامتيازات فى العاصمة الفرنسية ولذلك لم يكن تشكيله ولا فى ممارسته ديموقراطيا ، وإن كان أكثر البرلمانات المتواجدة فى أقاليم فرنسا جرأة ووعيا حيث كان بكل إقليم برلمان بمثابة مجلس محلى .

(٣) ويل ديورانت : المرجع السابق ص٣٨٢ .

ويضيف ڤولتير إلى ماسبق أثناء وجوده بقصر الملك فريدريك : أنا لست متضايقا من أى شئ فهنا أجد ملجأ أمينا بعد خمسين سنة عاصفة من حياتى حيث حماية ملك وحديث فيلسوف ومفاتن رجل محبوب ، أجدها مجتمعة فى إنسان كان لى طيلة ستة عشر عاما المعزى فى النائبات والحامى من الأعداء .. وإن اختلف ڤولتير مع ملك بروسيا (فريدريك) عام ١٧٥٥ مما دفعه إلى الهرب إلى سويسرا حيث منع من دخول فرنسا[١].

ومع ذلك فقد تناول الملكية فى فرنسا بالسخرية والتهكم المر فلم يترك لها أثرا من احترامها وإجلالها القديم لأنها لم تكن فى نظره قوية تستعمل سلطاتها فى صالح الشعب ، كما كان الحال فى حكم صديقه فريدريك الأكبر ملك بروسيا ، ولا دستورية تترك الأمر لنواب الأمة كما كان الحال فى انجلترا .[٢]

عاش ڤولتير فى مأواه الجديد وهى قرية "فرنيى" الواقعة على الجانب السويسرى من الحدود بين فرنسا وسويسرا ، وكان عمره حين لجأ إلى هذه القرية ٦٤ سنة ، وبنى بها دارا أصبحت الآن معهد ومتحف ڤولتير . وقد أثار فقر جيرانه مشاعره ، كما دافع عن أحد البروتستانت الذى تعرض للاضطهاد والتعذيب ، وبدأ حملة عنيفة على الكنيسة متهما إياها بالتحالف مع الدولة ضد الحريات ، فاعتبروا ڤولتير المدافع الأول عن الانسانية فى نظر الأوربيين[٣] .

وأثناء وجود ڤولتير فى قرية "فرنيى" توافد عليها الرهبان الساخطون والنبلاء الأحرار والسيدات المثقفات وغيرهم من أدباء وفلاسفة عصر التنوير من انجلترا وفرنسا وغيرها حتى ضاق بهم ڤولتير وقال قولته الشهيرة : فليحفظنى الله من أصدقائى ، أما أعدائى فأنا كفيل بهم . كما وصلت إليه رسائل كثيرة من مختلف الأقطار ومن شخصيات مرموقة وأفراد عاديين[٤].

وعندما أحس ڤولتير بدنو أجله رحل عن قرية "فرنيى" وعاد إلى باريس عام ١٧٧٨م ، حيث استقبال استقبال الملوك مما أثار حفيظة لويس السادس عشر ملك فرنسا ، ولكن الحياة لم

---

(١) نفس المرجع السابق ص٣٨٦ .

(٢) محمد قاسم وحسين حسنى : تاريخ القرن التاسع عشر فى أوروبا ص ٦ .

(٣) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٨١ .

(٤) ويل ديورانت : المرجع السابق ص٢٩٩ .

تطل بڤولتير فى باريس ، إذ مالبث أن توفى فى ٣٠ مايو من نفس العام - ١٧٧٨م - وقد بلغ من العمر ٨٣ سنة .

وعندما رفضت الكنيسة الفرنسية دفنه فى باريس خرج به أصدقاؤه إلى قرية سيسلييه حيث دفنوه هناك ، ثم فى عام ١٧٩١م أرغمت الجمعية الوطنية أثناء الثورة الفرنسية الكبرى الملك لويس السادس عشر على إعادة بقايا جثمان ڤولتير إلى "البانثيون" فطافوا به فى موكب عظيم شوارع باريس وقد كتب على مركبة الجنازة عبارة : لقد أعطى العقل البشرى زخما عظيما ، فلقد أعدنا للحرية [١] .

كانت هذه حياة ڤولتير العريضة بما أنتجه خلالها من مؤلفات بلغت أكثر من تسعين كتابا ومقالة ، أبرز فيها فكره المتمثل فى الاهتمام فى دراسة التاريخ بالحضارات باعتبارها من صنع الشعوب بدل تاريخ الحكام والقادة والمعارك الحربية لأن التاريخ الحضارى للعالم هو الذى يوضح وجود حضارات منذ فجر التاريخ .

كذلك آمن ڤولتير بأن دراسة الحضارات يجب ألا تجعل الفلاسفة يقتصرون على دراسة تاريخ أوربا ، هذا إلى جانب الاهتمام باعادة تقييم وقائع التاريخ الأوربى فى العصرين القديم والوسيط وذلك للكشف عن أخطاء الماضى وإمكان تجنبها فى المستقبل ، وأن عصر التنوير أكثر عصور التاريخ استنارة لسيادة العقل فيه[٢] .

أفكاره

يمكن أن نحدد بالتفصيل أفكار ڤولتير فيما يلى :

أولا : الاهتمام بدراسة الحضارات وحركة الشعوب فى عصور التاريخ ، حيث أن مجرد تسجيل المعاهدات السياسية بين الدول وأخبار المعارك الحربية وأعمال الملوك والقادة لاتفصح عن العقل الانسانى عبر العصور التاريخية .

وفى ذلك يقول ڤولتير : إن الوقائع المجردة لاتجدى نفعا ، وأن التفاصيل التى لاتفضى بنا إلى أى شئ هى بالنسبة للتاريخ كالأمتعة بالنسبة للجيش ، إنها عوائق .. إن الثورات

---

(١) نفس المرجع ص ٤٤٠ - ٤٤٦ .

(٢) أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٨١ .

والمعارك هي أصغر جزء من مخططي ، فالأفواج والألوية الغالبة أو المغلوبة ، والمدن المستولى عليها أو المستردة هي جميعا أمور مألوفة بالنسبة لكل تاريخ .

ويضيف ڤولتير إلى ذلك قائلا : إنني أرغب ألا أكتب تاريخ الحروب بل تاريخ المجتمع كي أؤكد كيف عاش الناس داخل محيط عائلاتهم وما كانته الفنون التي هذبوها وطوروها بصورة مشتركة إن موضوعي هو تاريخ العقل البشري وليس مجرد تفاصيل من وقائع تافهة ، كما وأنني لست مهتما بتاريخ اللوردات العظام ، ولكنني أريد أن أعرف ما كانته الخطى التي عبرت بالبشر من البربرية إلى المدنية[١] .

وهكذا أنتج ڤولتير الفلسفة الأولى للتاريخ ، إنها المحاولة المنهجية الأولى لاقتفاء آثار تيار التعليل الطبيعي في تطور العقل البشري الأوربي ، وهذا أمر كان من المرتقب أن تتبع فورا نبذ التفاسير الخارقة للطبيعة والتخلي عنها[٢] .

ثانيا : أن التاريخ الحق عند ڤولتير هو تاريخ وحضارات جميع الشعوب التي لها تاريخ وحضارة حتى الشعوب البدائية ، وحضارات الأمم الشرقية ، ولا يكتفي بتاريخ أوربا فقط .

وقد راح ڤولتير بما تيسر في زمانه من معرفة يضمن كتابه "المقالة" أخبارا عن العرب والصينيين وبعض شعوب الهند ، وإن لم يكون لنفسه صورة واضحة لهدف أو أهداف في التاريخ ، وهو إبراز - وإن يكن بدرجة غير متساوية - فكرهم وفنهم وإلى أحوالهم الاقتصادية والسياسية[٣] .

ثالثا : إعادة تقييم وقائع التاريخ الأوربي في العصرين القديم والوسيط ، وذلك - كما سبق أن ذكرنا - للكشف عن أخطاء الماضي وإمكان تجنبها في المستقبل ، فقد وافق ڤولتير على رأي "مدام شاتليه" عن التاريخ عندما قالت : ما الذي يهمني أن أعرف بأن "إيجل" خلف "هاكون" في السويد ، وأن "عثمان" هو ابن "أرطغرل" لقد قرأت بسرور - هكذا يقول ڤولتير- تاريخ اليونان والرومان ، هؤلاء قدموا إلى صورا معينة جذبتني إليها[٤] .

---

(١) ويل ديورانت : المرجع السابق ص٣٩٣-٣٩٤ .

(٢) نفس المرجع ص ٣٩٥ .

(٣) آلباج . ويدجرى : المرجع السابق ص١٤٤ .

(٤) ويل ديورانت : المرجع السابق ص٣٩٢ .

ومع إشادة ڤولتير بعصور اليونان والرومان فى أوج ازدهار حضارتهم وإشادته أيضا بعصر النهضة وإشادته كذلك بعصر التنوير فى القرن الثامن عشر ، فأنه هاجم تاريخ العصور الوسطى ووصف تلك العصور بالتبرير والجهل والغيبية وترويج الأضاليل والقصص الخيالى .

وزاد ڤولتير وصفه للعصور الوسطى تفصيلا ، فذكر أن العصور الوسطى كانت أكثر عصور التاريخ تدهورا وركودا ، حيث الحرب التى أثارها التعصب الأعمى الصادر من البابوات ورجال الكنيسة وحيث الفظائع المشينة التى تولدت عن تلك الحروب .

ويضيف ڤولتير موضحا المساوئ التى امتلأت بها حياة المجتمعات فى العصور الوسطى ، حيث ذكر أن الأحقاد كانت متحكمة كما كانت الأهواء سائدة ، ولم يكن هناك مجال لتحكم العقل ، كما أن العصور الوسطى خلت من أى شئ جدير بالتقدير سواء الفن القوطى الذى سادته - فى رأى ڤولتير - الخرافة كما خلت الحياه العظيمة فى تلك العصور الوسطى - فى رأيه أيضا - من أية فضيلة [١] .

رابعا : الهجوم على الكنيسة : فقد رأى ڤولتير فى نفسه قائداً لحملة صليبية ضد المسيحية ، وكان شعار حملته "امح العار" ويقصد بالعار جميع الوساوس والشعوذات الكهنوتية التى كبل بها رجال الدين حياة الناس[٢] .

وقد هال ڤولتير أنه يوم حدوث زلزال فى مدينة "لشبونة" عاصمة البرتغال فى شهر نوفمبر عام ١٧٥٥م قضى على ثلاثين ألفا من سكانها أن رجال الدين الفرنسيين يفسرون تلك الكارثة بأنها عقاب نزل بأهل لشبونة بسبب خطاياهم ، فانفجر بقصيدة عاطفية منفصلة عبر فيها عن قضية : إما أن الله يستطيع أن يمنع الشر ولكنه لايريد منعه أو أنه يرغب فى منع الشر ولكنه لايستطيع[٣] .

ورغم أن ڤولتير كان يؤمن بالله فأنه يرفض العنايه الإلهية ، ومن المحقق أنه لم ينظر إلى التاريخ من وجهة نظر مبادئ طبيعة المسيح وشخصه، لقد كان خصما صريحا وعنيفا للكنيسة الكاثوليكية لأنها تنكر حقيقة أن الله منح الناس مبدأ للعقل الشامل[٤] .

---

(١) اسحق عبيد : المرجع السابق ص٥٣ .

(٢) د. اسحق عبيد : المرجع السابق ص٥٣ .

(٣) ويل ديورانت : المرجع السابق ص٤٠١ .

(٤) آلبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص١٤٣ .

وأضاف ڤولتير بأن جميع الأساطير هى بدع ابتدعها الكهنة الذين كافحوا من أجل إيجاد أسياد وعبيد ، فقد ألهبوكم أيها الناس بتعصب مدمر كى يتسلطوا عليكم ويصبحوا أسيادكم، ولقد أثاروا فى قلوبكم التطير وجعلوكم تؤمنون بالخزعبلات لا رغبة منهم فى أن تخافوا الله وتخشوه بل رغبة منهم فى أن تخافوهم وتخشوهم .

ورغم هجوم ڤولتير على رجال الدين إلا أنه كان يرفض الالحاد رفضا جازما .. وعندما تقدم به العمر أصبح يشعر بأن الإيمان بالله قوة أخلاقية ضئيلة إذا لم يوافق ذلك الإيمان إيمان بالخلود وبالثواب وبالعقاب ، ويعتبر التمييز بين الخزعبلات والدين أمرا أساسيا ، ويصور السيد المسيح بين الحكماء يذرف الدمع مدرارا على الجرائم التى تقترف باسمه[١] .

خامسا : انتقد ڤولتير قصص العهد القديم والتاريخ المستند إليه ، وخاصة تاريخ اليهود ، حيث سجل التاريخ أن اليهود هم فى الأصل جماعة من الساميين - أى أبناء سام بن نوح عليه السلام - الرحل الذين عاشوا فى العصور القديمة مشتتين فى الصحراء الممتدة بين مصر وسوريا ، وأنهم حاولوا الإغارة على مصر فطردهم ملكها «أماسيس» .

ويضيف ڤولتير إلى ذلك قائلا : فمن الخطأ الظن بأن اليهود كانوا مضطهدين فى الدولة الرومانية أو غيرها لقولهم باله واحد فى عالم وثنى ، بل لأنهم يكرهون الأمم الأخرى ، وقد وصف اليهود بأنهم شعب متبربر لئيم جاهل يزدرى أكثر الأمم حضارة ، وأنهم أحقر شعوب الأرض .

وزاد ڤولتير وصفا لليهود فذكر أن اليهود إذا كتب لهم الظفر فتكوا بالمغلوبين وبطشوا بالنساء والأطفال فى نشوة جنونية ، وإن كتبت عليهم الهزيمة تجدهم فى مذلة مشينة ، ثم تساءل ڤولتير هل شمل الله بعنايته هذا الشعب الوضيع كما تقول التوراة ليكون شعب الله المختار أو ليكونوا مخلصى الجنس البشرى[٢] ؟

وقد أبرز ڤولتير خطأ الاستناد إلى قصص العهد القديم واتخاذها أساسا للتاريخ ليس فقط لمبالغة هذه القصص فى الاهتمام باليهود واحتقار شعوب الشرق الأخرى ، بل لأن هذه القصص موضع شك من الناحية التاريخية .

---

(١) ويل ديورانت : المرجع السابق ص٤٢٤ - ٤٢٨ .

(٢) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٨٣ .

وأبرز ڤولتير خطا كل من «سان أوغسطين" ، "وفيكو"[١] من رواد نظرية العناية الإلهية الذين حصروا العناية الإلهية فى تاريخ بنى اسرائيل محتقرين حضارات أخرى مزدهرة متهمين إياها بالوثنية والخرافة [٢] وفى ذلك يقول ڤولتير : إننى أومن بعناية إلهية عامة شرعت منذ الأزل القانون الذى يحكم كل الأشياء كالضوء من الشمس مثلا ، ولكننى لا أعتقد بأن عناية إلهية خاصة ستبدل نظام العالم من أجل شئ ما[٣] .

سادسا : أظهر ڤولتير اهتماما قليلا بالأمور السياسية ، فعلى سبيل المثال اعتبر حرب السنوات السبع على أنها جنون أوربا وانتحارها وخرابها ، ورفض الاهتمام بقضية أشكال الحكومة وإن كان يفضل النظام الجمهورى .

وكان ڤولتير غير مبال بالقوميات ، فقد ذكر أن المحبة القومية تعنى بصورة عامة أن يكره المرء كل وطن ماعدا وطنه ، وأنه إذا وجد إنسان يتمنى لبلاده التقدم ولكن ليس على حساب البلاد الأخرى كان وطنيا عاقلا ومواطنا عالميا فى الوقت ذاته ، هذا بالإضافة إلى أن ڤولتير كان شديد الكراهية للحرب باعتبارها فى رأيه أشد الجرائم فظاعة[٤] .

وهكذا جاءت أفكار ڤولتير لتؤكد أن الله منح الإنسان العقل ليحسن استخدامه ، من أجل سعادته وسعادة الآخرين ، ومن ثم فإن التاريخ لايسير وفقا لمفهوم العناية الإلهية لدى اللاهوتيين وإنما بمقتضى العقل البشرى نحو الأفضل والأحسن .

كما اعتبر ڤولتير القرن الثامن عشر - وهو الذى عاش معظم حياته فيه - أكثر القرون أستنارة وتقدما بفضل سيادة النزعة العقلية من جهة ، وبفضل الإنجازات فى مجال العلوم الطبيعية عن كل قرن سبق .

---

(١) فيكوفيلسوف إيطالى عاش فى الفترة من ١٦٦٨ إلى ١٧٤٤م من القائلين بتدخل العناية الإلهية فى الأزمات باظهار بطل أو بغزو شعب آخر أرقى وإلا الفناء .

(٢) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٨٤ .

(٣) ويل ديورانت : المرجع السابق ص٤٢٥ .

(٤) نفس المرجع ص٤٣٢ - ٤٣٣ .

على أن ذلك فى رأينا لايعنى أن حركة التاريخ دائما صاعدة ، وإلا فكيف انتكست الدولة الرومانية بعد تقدم وازدهار ؟ وكيف تفككت الدولة الإسلامية بعد وحدة وقوة ؟ ليس التقدم إذن متصلا إذ قد تحدث مفآجات [١] .

كما أن ڤولتير لم ينتبه إلى إدراك أن كل ما هو موجود فى عصور التاريخ له مبررات وجوده ، تلك المبررات التى دعت أصحابها إلى هذا النشاط أو ذاك تلبية لاحتياجات كانوا يشعرون بالحاحها عليهم ، وإذا نظرنا إلى أى ظاهرة تاريخية بعين اللامعقول فان هذا يعنى أننا لاننظر إلى تلك الظواهر نظرة المؤرخ وإنما بنظرة شبيهة بأحكام رجال الصحافة والإعلام والدعاية [٢] .

كما أن ڤولتير لم يشعر فى قراره نفسه بأى تقدير للعواطف المرتبطة بالعبادات الدينية ، وهو إن أعترف بأن التقوى والعدالة نواح جوهرية فى التاريخ ، فقد كان يشعر نحو كتلة البشرية الكبرى بالاحتقار لا الحب ، لأنه كان يعتبر أن المحرك الأكبر لسلوك البشر هو الضعف والشهوة وقد سيطرت عليهم أقلية بالأنانية وبقدر متفاوت من ضعف الضمير ، وهذا اعتقاد متشائم من ڤولتير أخذ عليه[٣] .

وكانت ميزة ڤولتير الكبرى فى تفوقه فى فنون النقد ، إذ نقد كتاب "مونتسكيو" (روح التشريع) بدعوى عدم تعمقه فى الاستقصاء التاريخى عن أصول القوانين التى ذكرها لدعم نظرياته ، ولعدم توضيح الحدود الفاصلة بين الملكية والاستبدادية (الطغيان) . كما نقد مونتسكيو من حيث موافقته على شراء وبيع الوظائف القضائية بدعوى نفع ذلك للدولة ذات النظام الملكى .

كما أنه عرض فى كتيب بعنوان "آراء جمهورية" ظهر عام ١٧٦٥م بعض الآراء الجريئة كالقول بأن الحكومة المدنية هى إرادة الكل يقوم بتنفيذها شخص واحد أو جملة أشخاص تبعا لقوانين يدين الجميع بالخضوع لها . وفى رسالته عن العادات التى نشرت عام ١٧٦٥م أيضا عرض ڤولتير بعض الآراء السياسية التى شرحت "المذهب الحر المستنير" فلاحظ أن الطبقة

---

(١) د. أحمد صبحى المرجع السابق ص١٨٤-١٨٥ .

(٢) د. اسحق عبيد : المرجع السابق ص٥٤ .

(٣) آلبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص ١٤٤ .

الثالثة (العامة) أنها الأساس الذى يرتكز عليه تكوين الأمة .وعن الحرية Liberte أن حب الناس لها طبيعى لدرجة أن جميع من ظفروا بها يرضون عن الآراء الجمهورية .

كما أشاد ڤولتير بالمساواة Egalite وقال : لاتوجد بلدان تستحق السكنى بها كالبلدان التى يخضع أهلها للقانون متساوين وفى كل الظروف ، والناس متساوون حينما يكونون جميعا متمتعون على قدم المساواة بحقهم فى الحرية وفى الملك وفى حماية القانون لهم، مع الاعتراف بالاختلاف بين الناس فى الكفاءات والمواهب ومن ثم فى طبيعة الأعمال التى يقومون بها[1] .

---

(١) د. محمد فؤاد شكرى : الصراع بين البورجوازية والإقطاع ١٧٨٩ -١٩٤٨م ، المجلد الأول - القاهرة ١٩٥٨ ص ١٥١ - ١٥٣ .

ثانيا : كوندورسيه

حياته

هو الماكيز مارى جان أنطوان دى كوندورسيه Marquis Mare jean Antoine de Con-dorcet فيلسوف موسوعى فرنسى عاش فى الفترة من عام ١٧٤٣ إلى عام ١٧٩٤م ، وقد درس الرياضيات والسياسة والتاريخ ، وقد شارك فى الحياة الاجتماعية والسياسية بفرنسا أثناء حياته سواء قبل الثورة الفرنسية أو بعدها حتى اعتقل أثناء الصراع بين حزب الجيروند وحزب اليعاقبة الجبليين عام ١٧٩٤م[١] ولكنه مات فى أول ليلة تم سجنه فيها[٢] .

وهذا يعنى أن كوندورسيه قد عاش السنوات الأولى من الثورة الفرنسية الكبرى التى اندلعت عام ١٧٨٩م وشارك فى أحداثها منفعلا بهذه الأحداث مما جعله هدفا لانتقام رجال الثورة فأودعوه السجن بعد خمس سنوات من اشتعال الثورة ، تم خلالها إنهاء الحكم الملكى وإعلان النظام الجمهورى وإعدام الملك لويس السادس عشر وزوجته الملكة مارى أنطوانيت ، وبعد أن قاسى المجتمع الفرنسى من عصر الارهاب الذى شهد إرسال زعماء وطنيين إلى المقصلة لمجرد مخالفتهم للمسيطرين على مقاليد الأمور فى فرنسا الثورة .

وقد أنتج كوندورسيه عدة مؤلفات احتوت على أفكاره الفلسفية ، كان أهم مؤلفاته كتاب: مسودة لوحة تاريخية لتقدم العقل الانسانى "وقد كتبه أثناء أحداث الثورة الفرنسية الكبرى ، وفى هذا الكتاب تطلع كوندورسيه نحو حلول عصر المدينة الفاضلة حينما يسقط الطغاة وأعوانهم ، والقساوسة ومن ضلوا من ورائهم ، وعندما يسلك المجتمع الانسانى سلوكا عقلانيا متمتعا بحرية العقل وبمعطيات صاحبة النظرة المستقبلية التى تتطلع نحو مستقبل أفضل ، فهو يمثل فلاسفة مدرسة عصر التنوير وإن أسرف فى التفاؤل بالمستقبل[٣] .

---

(١) الجيروند كانوا معتدلين إلى حد ما فى معاداتهم للملكية الفرنسية وقد انتسبوا إلى مقاطعة الجيروند التى يمثلونها فى الجمعية ، واليعاقبة الجبليين أشد تطرفا فى عدائهم للملكية وعرفوا بهذا الأسم لأنهم اتخذوا لهم مكانا فى نهاية الطرف الأيسر للقاعة وهو مكان مرتفع يجلسون فيه .

(٢) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٨٧ .

(٣) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص٥٨ - ٥٩ .

أفكاره

جاءت أفكار كوندورسيه كما أبرزها فى كتابه "مسودة لوحة تاريخية لتقدم العقل الانسانى أن الانسان تطور منذ بدء الخليقة حتى عصره ، أى القرن الثامن عشر ، خلال مراحل تاريخية هى على النحو الآتى :

١- **المرحلة الأولى :** مرحلة بدائية عاشها الانسان فى مجتمع عشائرى صنع معداته بنفسه وتكونت لديه مفاهيم بدائية عن الكون .

٢- **المرحلة الثانية :** مرحلة الرعى ، حيث أستأنس الإنسان الحيوان وعرف بعض الصناعات الحرفية البسيطة كنسج صوف الغنم ، وظهور السحرة متمتعين بسلطة دينية .

٣- **المرحلة الثالثة :** مرحلة الزراعة واختراع الكتابة ، حيث آلات زراعية بدائية ، كما تكون الاقطاع الزراعى وظهرت الكتابة وإن اقتصرت على الكهنة .

٤- **المرحلة الرابعة :** وهى المرحلة التى بدأت من الكتابة إلى تقسيم العلوم ، حيث ظهرت علوم الرياضيات والفلسفة والسياسة ، وحيث نشأ الفكر حرا فى بلاد اليونان الذى لم يخضع لسلطة رجال الدين كما هو الحال فى الشرق .

٥- **المرحلة الخامسة :** وهى مرحلة تقدم العلوم منذ تقسيمها ، حيث أزدهرت العلوم على يد اليونانيين ثم اغلاق مدارس الفلسفة اليونانية فى عهد الرومان نظرا لانتشار المسيحية التى أدت إلى تدهور العلوم والفلسفة وضعف الإمبراطورية .

٦- **المرحلة السادسة :** وهى المرحلة الممتدة من تدهور العلوم إلى نهضتها ، حيث أدت غزوات القبائل الجرمانية للامبراطورية الرومانية إلى تدهور العلوم وانتشار الجهل كما أدخلت الكنيسة تنظيما اقطاعيا يؤدى بالشعوب إلى الوقوع فريسة اضطهاد ثلاثى : الملوك والقادة العسكريون والكهنة ، وفى الوقت الذى حمل فيه المسلمون تراث اليونانيين حيث تقدمت العلوم ، وكان ذلك كافيا لتنبيه أوربا من غفوتها وإن لم يحل ذلك دون عودة المسلمين إلى غفوتهم .

٧- **المرحلة السابعة :** وهى المرحلة الممتدة من بعث العلوم وتقدمها إلى اختراع الطباعة ، وقد شهدت هذه المرحلة ظهور عوامل أربعة نبهت الفكر الانسانى وأيقظته هى :

أ- النفور من سلطة الكنيسة وكراهية رجال الدين .

ب- تحرر بعض المدن .

ج- احتكاك أوربا بالشرق أثناء الحروب الصليبية .

د- نشأة الجامعات التى أصبحت مراكز للفكر .

كما ظهرت اختراعات مثل أدوات القياس وطواحين الهواء واكتشاف البارود وصناعة الورق .

٨- المرحلة الثامنة : وتمتد هذه المرحلة من اختراع الطباعة حتى التخلص من نير السلطات التقليدية ، وقد شهدت هذه المرحلة ثلاثة عوامل هى :

أ- اختراع آلة الطباعة .

ب- احتلال المسلمين لمدينة القسطنطينية .

ج- اكتشاف العالم الجديد (الأمريكتين) .

وقد سبقت هذه العوامل الثلاثة حركة الإصلاح الدينى البروتستانتى التى ساهمت فى تحرر العقل من سيطرة الكنيسة وظهور الفكر الحر .

٩- المرحلة التاسعة : وقد ظهر فى هذه المرحلة كل من «فرنسيس بيكون» صاحب المنهج التجريبى فى دراسة الطبيعة الذى حث على الملاحظة والتجربة ، و«جاليليو» الذى أحدث ثورة فى الفلك ، و«ديكارت» صاحب المنهج الرياضى .

كما شهدت هذه المرحلة استمرار التقدم فى العلوم الرياضية والفلكية والفيزيائية خلال القرن السابع عشر ، كما شهد القرن الثامن عشر ظهور فلاسفة التقدم والتنوير أمثال «ڤولتير» و«مونتسكيو» وشهد انتشار أفكار المساواة والحرية نتيجة للثورتين الأمريكية والفرنسية[١].

تعليق

يمكن القول أنه من منطلق تفاؤل كوندورسيه المفرط فى المستقبل تحدث عن التاريخ بوصفه تقدما مطردا للبشرية نحو الحق والسعادة ، وأن الماضى شهد التطور ولابد أن يستمر المستقبل إلى ما لانهاية ، وهو فى هذا يبدو متأثرا بقوانين الطبيعة ، حيث ذكر أن قابلية الانسان إلى الكمال يمكن أن تعد من القوانين العامة فى الطبيعة ، وإذا جاز لنا أن نحكم قياسا على الماضى فان الطبيعة لم تضع أمام آمالنا أية حدود .

---

(١) د. احمد صبحى : المرجع السابق ص١٨٧ - ١٩٠ .

وأضاف كوندرسيه أن الطبيعة تربط بين الحق والفضيلة والسعادة بسلطة لاسبيل إلى فصم عراها ، ويمكن أن يشاهد التطور فى الفن ، وهناك شئ آخر أكثر أهمية هو أن هناك تقدما نحو الإخوة بين الأمم .

واختتم كوندورسيه أفكاره بالقول بأنه يمكن تلخيص آمالنا حول حالة النوع البشرى فى المستقبل فى هذه النقاط الثلاث الهامة وهى :

أ- القضاء على عدم المساواة (أى الظلم) بين الأمم .

ب- تقدم المساواة بين ظهرانى شعب واحد .

ج- إبلاغ الإنسان حد الكمال[١].

وإذا كان كوندورسيه قد قسم مراحل مسيرة الجنس البشرى إلى تسعة مراحل ، فانه يؤكد أن الانسانية لابد أن تتقدم خطوات أكثر نحو المساواة ، والتخلص من العبودية ، وليس المقصود بالمساواة المساواة السياسية فقط بل المساواة الاقتصادية كذلك المتمثلة فى توزيع الثروات وتقسيم التركات والتأمين الاجتماعى ، وأن الانسان يحدوه الأمل فى مستقبل مشرق قائم على احترام حقوق الفرد وتقدم العلم ، وبذلك نسير نحو سعادة فكرية وخلقية واجتماعية[٢].

ومع هذه النظرة المتفائلة فقد أخفق كوندورسيه وزملائه من مدرسة التقدم فى إشاعة التفاؤل فى نفوس الناس حيث لم تتصور هذه المدرسة التقدم إلا علميا ماديا مغفلة الجوانب الأخرى التى تتطلب الإشباع فى الانسان ، فليس التقدم ماديا فحسب وإنما فى إعلاء جانب الروح وفى السمو الخلقى للإنسان ، وصدقت عبارة السيد المسيح : ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان[٣].

ويتفق كوندورسيه مع فلاسفة عصر التنوير فى أن محور أفكارهم هو التطلع نحو شروق شمس العقل والعلم ، وأن ما سبق من تاريخ البشرية فهو لايربو عندهم على الشعوذة وظلام

---

(١) آلبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص١٤٦ .

(٢) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٩٠ - ١٩١ .

(٣) نفس المرجع ص١٩٦ .

العقل والخلل والتبرير ، ولهذا فان هذه العصور المظلمة فى رأيهم لاتستحق أن تفرد لها صفحات عند المؤرخ ، ولا هى جديرة بكلمة التاريخ[١] .

وقد وصف كوندورسيه التاريخ بأنه تقدم مطرد للبشرية نحو الحق والسعادة وقد ذهب إلى أنه حدث فى الماضى من التطور ، ولابد أن يستمر فى المستقبل إلى ما لانهاية ، كأنما يمضى بحكم أحد قوانين الطبيعة ماينتهى بالبشرية إلى الكمال البشرى .

وأن قابلية الكمال يمكن أن تعد من القوانين العامة فى الطبيعة . وإذا جاز لنا أن نحكم قياسا على الماضى ، فإن الطبيعة لم تضع أمام آمالنا أية حدود . فالطبيعة تربط بين الحق والفضيلة والسعادة بسلسلة لاسبيل إلى فصم عراها [٢] .

وهذه نظرية مفرطة فى التفاؤل ، على الرغم من أنه أحدق به خطر الاعدام بالمقصلة فى أحداث الثورة الفرنسية .

وهكذا كان للفيلسوف الفرنسى كوندورسيه رأيا متفائلا ، حيث لم يكتف بالتعبير عن اعتقاده فى أن التقدم أمر حقيقى وإنما قسم تاريخ الحضارة الإنسانية - كما رأينا - إلى عشرة حلقات كل منها تمثل مرحلة من مراحل تطور الجنس البشرى والحضارة الإنسانية وأوضح أن تسعا من هذه المراحل قد انقضت فعلا ، وأن الثورة الفرنسية والعلم الحديث قاد الجنس البشرى إلى حافة المرحلة العاشرة التى سوف تخلق عهدا من السعادة والإخاء لم يعرف مثله من قبل[٣].

---

(١) د. اسحق عبيد : المرجع السابق ص٥٩ .

(٢) آلبان ج. ويدجرى : المرجع السابق ص١٤٥ -١٤٦ .

(٣) صلاح أبو زيد : التاريخ التأريخ ، سوهاج ص. ١٢٥ .

ثالثا : مونتسكيو Montesquieu

حياته ومؤلفاته

ولد شارل دى مونتسكيو فى ١٨ يناير عام ١٦٨٩ وهو سليل أسرة لها تاريخ طويل فى خدمة البلاط الفرنسى ، وكان يعيش فى إقليم بوردو ، وتعلم بمدرسة جيلى قرب باريس حيث أظهر نبوغا وخاصة فى دراسة التاريخ والأدب والخطابة ، ثم عاد إلى بوردو عام ١٧٠٥م لكى يلتحق بكلية الحقوق حيث حصل على ليسانس الحقوق وقيد محاميا أمام برلمان بوردو عام ١٧٠٨م ، وفى العام التالى أرسله والده للتدريب فى مكتب أحد المحامين بباريس وهناك أصبحت له صلات بأبناء وسيدات الطبقة الراقية .

وفى عام ١٧١٣م عاد مونتسكيو إلى بوردو وتزوج فى العام التالى، وأصبح عضوا فى البرلمان عام ١٧١٦م ، حيث بدأت فرنسا تتنسم نسيم الحرية ، بعد وفاة لويس الرابع عشر عام ١٧١٥م ، وأصبح مونتسكيو أيضا عضوا فى أكاديمية بوردو التى تحولت إلى معمل كبير للبحوث العلمية والطبية حيث شغف مونتسكيو بالعلوم وكان يعتبر القرن السابع عشر قرن العلوم قبل أن يكون قرن الآداب ، وكان يرى فيه قرن جاليليو وتورشلى وديكارت العالم لا الفيلسوف ، وباسكال العالم لا الأديب ونيوتن وغيرهم .

وكان مونتسكيو واقعيا فى دراساته ، لم يقتنع بالبحوث الخيالية والآراء النظرية التى أثارها أصحاب اليوتوبيا وأصحاب نظريات التعاقد ، واتجه إلى الدراسة العلمية القائمة على الوصف والتحليل فى ظل حقائق التاريخ محاولا الوصول إلى أصول الأشياء والكشف عن طبائعها .

وقد ترك لنا مونتسكيو بحوثا ثلاثة جديرة بالتقدير وهى :

١- الخطابات الفارسية ونشرها عام ١٧٢١م . وتخيل فيها اثنين من رعايا الفرس يقومان برحلات بين ربوع أوروبا ، ويبعثان بآرائهما وخواطرهما إلى أصدقائهما فى فارس ، وهذه الخواطر تنطوى على نقد لاذع للنظم السائدة فى المجتمع الفرنسى من أخلاقية وسياسية ودينية واجتماعية ، وعرض بكثير من النقائص والمتناقضات التى حفل بها عصره ، وندد بما ارتكبته الكنيسة من مظالم مناديا بوجوب الحد من أملاكها وثرواتها ونبه المسئولين إلى خبايا نظام الأديرة والرهبنة ، وما ينطوى عليه من مخازى يندى لها الجبين وحمل حملة بليغة على نظام التفتيش واستباحة الأرواح .

٢- اعتبارات فى أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم : ونشره عام ١٧٣٤م ، وتكلم فيه عن تاريخ روما وسر عظمتها ، وقد استمد معظم مادة هذا الكتاب من آراء المؤرخ الرومانى «بوليبيوس» وعرض فيه نظريته المعروفة بنظرية فصل السلطات ، ويعتبر هذا البحث جزءا من كتابه الكبير «روح القوانين»[1].

٣- روح القوانين ، وقد نشره مونتسكيو بمدينة جنيف عام ١٧٤٨م ، وهو يعتبر ذخيرة فلسفية جديرة بالتقدير .

وكان مونتسكيو يرمى من وراء أبحاثه إلى هدفين أساسين هما :

أ- وضع نظم مقارنة تتفق والحاجات السياسية لمختلف الحكومات والمجتمعات .

ب- وضع نظريات سياسية وقانونية مقارنة مستخلصة من نتائج دراساته وملاحظاته ، وتحليله للنظم الموجودة فعلا فى مختلف الدول وفى مختلف العصور .

أفكار مونتسكيو

تمثلت أفكار مونتسكيو فى عدة مجالات هى :

أولا : اهتمامه بالتاريخ :

وجد مونتسكيو فى دراسة التاريخ والوقائع التاريخية أكبر سند له فى دراساته الأخلاقية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية ، ووجد أنه لكى يدرس القوانين والظواهر الاجتماعية دراسة علمية صحيحة ، لابد أن يلجأ لتاريخ الأمم والمجتمعات ، فيدرس فيها هذه الظواهر وتطورها والأسباب أو العلل التى تخضع لها ، ومن هنا يستطيع أن يستنتج القواعد والمبادئ التى تخضع لها الظواهر الاجتماعية ، ويقول مونتسكيو فى هذا الشأن : إن الإنسان لايستطيع أن يحكم على أفعال الرجال إلا إذا درس التيارات التى تسيطر على العصور التى عاشوا فيها .

والتاريخ عند مونتسكيو ليس عبارة عن وقائع تسطر وشخصيات تذكر بما فعلت وما لم تفعل ، بل هو عبارة عن ربط الحقائق بعضها ببعض وفهمها فهما دقيقا يؤدى بالمؤرخ إلى استنتاج القوانين العامة التى تخضع لها ، وهذا بالطبع يستلزم أن يكون المؤرخ عالما بأحوال النفسية الإنسانية والأسس الأخلاقية التى تقوم عليها وبالمبادئ السياسية التى تخضع لها نفسية الجماعات ، بل إن الوقائع والشخصيات فى حد ذاتها لا قيمة لها إلا كوسائل للوصول

---

(١) مصطفى الخشاب : تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية القاهرة ١٩٥٣م ص٤١٤ .

إلى هذه القوانين العامة . وذلك لأن الوقائع التاريخية مفروض منها مقدما أنها معروفة ، وعمل المؤرخ ذى الأصالة هو فى أن يستنتج منها القوانين التى تخضع لها[١] .

ويضيف مونتسكيو أن النظم الاجتماعية ليست شيئا جامدا ثابتا لايتغير بتغير العصور ومن ثم صاغ قانونه الهام عن صيرورة الوقائع الاجتماعية وهو أن هذه الوقائع لاتلبث على حال واحدة بل تتغير من جماعة إلى أخرى ، وفى نفس الجماعة تتغير من فترة لأخرى .

وهناك فكرتين رئيسيتين لفلسفة التاريخ عند مونتسكيو هما :

أ- أن حياة أمة من الأمم تخضع بالضرورة لعوامل فيزيقية وأخلاقية تؤدى بها إلى النشوء والارتقاء ، وإذا ما فسد أى عامل من هذه العوامل فانه يؤدى إلى فساد الدولة .

ب- أن انحلال الأمم ينبثق من عظمتها نفسها ، فإذا ما وصل نظام إلى أوج عظمته وقوته فانه يصل إلى حالة من عدم التوازن بين الدعائم التى قام عليها فتؤدى به إلى الانهيار : فلقد انتصرت روما الصغيرة على جميع أعدائها ، وأصبحت هذه الدولة الصغيرة فى وقت قصير نواة لدولة عظمى مترامية الأطراف ، فحدث موقف من عدم التوازن ، إذ يلزم للدولة الكبرى مبادئ تقوم عليها نظمها السياسية والاقتصادية غير تلك المبادئ التى تلزم للدولة الصغرى ، مما أدى بالدولة الرومانية الكبرى إلى الانهيار .

وفى استعراض مونتسكيو لتاريخ الرومان ذكر أن كل شئ له سبب . فهناك عوامل للصعود وعوامل للهبوط والانحلال ، فليست الصدفة إذن هى المتحكمة فى ظواهر هذا العالم، فتاريخ روماليس إلا نموذجا مصغرا لتاريخ العالم كله ، وهو يوضح القاعدة الكبرى التى تسود كل الظواهر التاريخية ، وهو أن كل دولة تبدأ فى التقدم ، وتتطور إلى أعلا حتى تصل إلى أوج عظمتها ، وحينئذ تصبح نظمها السياسية والاجتماعية فى موقف غير متناسب مع الحال الجديدة مما يؤدى بها إلى الانحلال والاضمحلال[٢].

ثانيا : نظريته فى القانون

بحث مونتسكيو فى أصل القوانين بصفة عامة ، وعرفها بأنها العلاقات الضرورية اللازمة من طبيعة الأشياء ، وبحث كذلك فى أصل القوانين الوضعية ، وقرر أن الغاية منها هى تنظيم

---

(١) هناك تشابها واضحا بين أفكار مونتسكيو هذه عن التاريخ وأفكار ابن خلدون . راجع الفصل الثانى.

(٢) يلاحظ التشابه بين هذه الأفكار وآراء ابن خلدون .

علاقات الأفراد وحملهم على ماينبغى أن يكونوا عليه فى معاملاتهم الاجتماعية ، لأن الأفراد إذا تركوا وشأنهم ، صدرت عنهم أعمال وتصرفات تتعارض مع حريتهم ومع مصالحهم المتبادلة، فالقوانين ضرورية لتهذيب الاستعدادات الطبيعية المغروسة فى الفطرة الانسانية .

وذهب مونتسكيو إلى أن المشرع الذى يضع القوانين لايعمل وفق أهوائه واتجاهاته فى التفكير ، ولكنه محكوم بمبادئ هى التى تحدد القوانين التى يشرعها ، وهذه العوامل تتمثل فى ثلاث طوائف هى :

أ- طائفة تتعلق بالنظم السياسية التى تشرع القوانين فى ظلها .

ب- طائفة تتعلق بالبيئة والعوامل المورفولوجية وعدد السكان .

ج- طائفة تتعلق بالأوضاع الاجتماعية من دين وعرف وتقاليد[١] .

ثالثا : نظريته فى الحكومة

يذكر مونتسكيو - بعد دراسته للتاريخ دراسة عميقة - أن الأشكال التى يتخذها نظام الحكم ثلاثة : جمهورية ، وملكية ، وطغيان أو دكتاتورية ، وقد فصل مونتسكيو بين الملكية والطغيان لكى يحمل حملة شعواء على الحكم الدكتاتورى بدون أن يسئ بذلك إلى البلاط الفرنسى ، وأن الحكم الجمهورى هو حكم الشعب أو من ينوبون عنه أو جزء منه ، والحكم الملكى هو الذى يقوم بالحكم فيه شخص واحد ولكن وفق قوانين ثابتة مبينة الحدود لايتعداها أما الحكم الصغيانى (الدكتاتورى) فهو الذى يقوم فيه بالحكم شخص واحد بلا قانون ولاقاعدة إلا أهواء الحاكم وعواطفه .

أ- فالنظام الملكى - فى رأى مونتسكيو - هو حكم الفرد العادل والسلطة فيه موزعة بين هيئات منظمة مسئولة من شأنها أن تقيد إرادة الملك وتمنعه من الانزلاق إلى الطغيان ، وذلك بمقتضى قوانين ثابتة ، والمبدأ الأساسى الذى تقوم عليه الملكية هو الشرف ، ويتطرق الفساد إلى النظام الملكى عندما تفقد الهيئات شرفها وكرامتها ، وينزل أشراف القوم عن حقوقهم حبا فى الألقاب والمناصب ، وعندما يعتدى الملك على حقوق الهيئات ويستأثر بالسلطة وتتحول عدالته إلى استرقاق وعندما ينغمس الشعب فى الترف .

ب- والنظام الجمهورى تتركز فيه السلطة فى أيدى الشعب ، والجمهورية مظهران ، جمهورية ديموقراطية والسلطة فيها شعبية عامة ، وجمهورية أرستقراطية والسلطة فيها مركزة

---

(١) د. مصطفى الخشاب : النظريات والمذاهب السياسية ص٩٨ .

فى طائفة يسيرة من أفراد الشعب عامة وهى طبقة الأشراف والنبلاء ، والمبدأ السياسى الذى تقوم عليه الجمهورية بمظهريها هو «الفضيلة السياسية» ومعناها فى نظره «حب الوطن وحب المساواة وإيثار المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ، وتنهار الجمهورية إذا فقدت فضيلتها السياسية .

ج- النظام الدكتاتورى أو الطغيانى : وهو حكم الفرد الواحد الحاكم بأمره فلا يتقيد بدستور ولا يعبأ بهيئات ، وحكمه قائم على الفرض وشهوة الحاكم ولايحفل بالقانون ولا بمصالح الشعب ، والمبدأ الأساسى الذى تقوم عليه الدكتاتورية هو الإرهاب المطلق حيث تفقد الطبقات هيبتها ، ويعيش الأفراد فى أسر وعبودية وخوف من بطش الدكتاتور الذى يحتمى بهذه الأساليب ، ومآل هذا النظام الدكتاتورى هو السقوط لأنه نظام فاسد[1] .

رابعا : نظريته فى فصل السلطات

ناقش مونتسكيو قضية الحرية ، وقضية الدستور ، ثم تساءل ما هو الدستور الحر ؟

وأجاب بأنه الدستور الذى يقرر الفصل بين السلطات الحاكمة بعضها عن بعض ، وهذه السلطات هى : التشريعية ، والتنفيذية والقضائية ، وطالما كانت هذه السلطات منفصلة استقامت الأمور لأنها عناصر الاعتدال لأنها تحمى الحرية من طغيان الملوك وأهوائهم ومن تمرد الشعب وعنفه ، وإن كان مونتسكيو أشار إلى وجوب تدخل هذه السلطات فى مهام بعضها بالقدر اللازم بدون أن يؤثر هذا التدخل فى جوهر الوظيفة .

وحذر مونتسكيو من الجمع بين السلطتين التنفيذية والتشريعية فى يد واحدة حيث ترى السلطة التنفيذية نفسها غير مقيدة بالقانون المعمول به فتنسخه وتلغيه بما لها من حق فى ذلك. وهذا مبدأ خطير يؤدى إلى عدم احترام القوانين وإلى التلاعب فيها وخضوعها للأهواء والرغبات . ومن ثم لابد من وجود ضوابط بينها تجعل مستحيلا اساءة استخدام هذه السلطات أو تمكين إحداها من العدوان على الأخرى . وكان لهذه النظرية أثر ظاهر فى تطور الفكر السياسى فى عهد الثورة الفرنسية وفى بداية القرن التاسع عشر على وجه الخصوص[2] .

كما أن الجمع بين السلطتين التشريسية والقضائية فيه خطورة ، فمتى شعر القاضى بأنه أصبح مشرعا ، انعدمت الرابطة التى تربطه بالقوانين وأصبح من حقه تغييرها فى أى وقت .

---

(١) د. مصطفى الخشاب المرجع السابق ص٩٨ - ١٠٠ .

(٢) د. محمد فؤاد شكرى : الصراع بين البورجوازية والاقطاع ، مرجع سابق ص ١٥١ .

وكذلك الجمع بين السلطتين التنفيذية والقضائية فيه خطورة أيضا لأنه يؤدى إلى تفشى الظلم والقضاء على كل قيمة اعتبارية للقانون .

خامسا : نظريته فى السياسة

درس مونتسكيو مسائل سياسية وكانت له آراء حولها كانت كما يلى :

أ- ظاهرة الأحزاب السياسية ضرورة - فى رأى مونتسكيو - طبيعية للنهوض بالنظم السياسية ، حيث تتنافس مما يعطى للدولة حيوية خاصة إذا كان الهدف هو الصالح العام .

ب- ظاهرة الحرب التى قرر أنها حالة طبيعية تنشأ بين الأمم بعد استقرارها واستكمال خصائصها ، ويعتبر هذه الظاهرة حالة غير سوية ، ولايقر منها إلا نوعين هما :[1]

١- ما كان بقصد الدفاع عن حق مسلوب .

٢- ما كان بقصد تنفيذ محالفة دولية .

ج- ظاهرة المسئولية والجزاء وقد حمل مونتسكيو على إسراف القوانين الجنائية فى عصره ، وقرر أن القسوة فى الأحكام تلائم النظم الدكتاتورية التى تقوم على البطش والارهاب ، أكثر من ملاءمتها للنظم الملكية والجمهورية القائمة على الشرف والفضيلة .

د- الدستور وضرورته السياسية وكيفية صياغته ، وكان الدستور الانجليزى موضع تقدير مونتسكيو .

تعليق

وكان مونتسكيو يعد فى الطليعة من حيث دراسة حقائق التاريخ . وأن كتابه "روح القوانين" الذى كتبه عام ١٧٤٨م لايهتم إلا بطريقة غير مباشرة بالتاريخ بوجه عام ، إذ أنه يعالج الأسباب والمسببات فى التاريخ دون اهتمام بأهميته ، حيث ركز همه أولا على تعليل التاريخ بأسباب فيزيائية مثل المناخ والأحوال الجغرافية الأخرى ، ومع أنه أظهر اعتقاده فى العمل الحر للإنسان فانه ركز اهتمامه فقط على القوى الخارجية المؤثرة فيه .[2]

---

(١) مصطفى الخشاب : المرجع السابق ص١٠١-١٠٣ .

(٢) آلبان ج. ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه .. المرجع السابق ص١٤٣ .

رابعا : جان جاك روسو J.J. Roussau

حياته ومؤلفاته

عاش جان جاك روسو الفيلسوف الفرنسي في الفترة الممتدة من ١٧١٢م حتى عام ١٧٧٨م أي فترة القرن الثامن عشر عصر التنوير العقلي ، ومع ذلك هب وحده تقريبا في فرنسا يكافح ضد مادية عصر التنوير والحاده ، وكان روسو فتى عليلا هزيلا ، دفع به ضعفه الجسماني ومعاملة والديه ومعلميه اللاتعاطفية إلى التأمل والانطواء على ذاته[1] .

وقد ضمن روسو بحوثه السياسية والاجتماعية ثلاثة من مؤلفاته هي :

١- أصل عدم المساواة بين الناس ونشره عام ١٧٥٤م .

٢- العقد الاجتماعي ونشره في هولندا عام ١٧٦١م .

٣- «اميل» أو في التربية ، ونشره عام ١٧٦٢م .

ويعتبر كتاب العقد الاجتماعي أبعد مؤلفاته صيتا ، وأكثرها شيوعا وانتشارا ، وقد خلع عليه مؤرخو الفلسفة اسم «انجيل الثورة الفرنسية" وسماه آخرون «دستور الثورة الفرنسية» وذلك لما يتضمنه من آراء واتجاهات سياسية ساعدت على انفجار مراجل الثورة التي كانت تغلي في قلوب المجتمع الفرنسي ، حيث أظهر فيه أن الإنسان خلق حرا ومساويا لغيره في الحقوق ، ولضمان هذه الحرية - والمساواة انضم الافراد وأقاموا الحكومات لتعمل بارادتهم مستمدة السلطة منهم ، فإذا أساءت الحكومات استعمال السلطة وجب عزلها وإقامة حكومة أخرى مكانها[2].

أفكار روسو

نظرية العقد الاجتماعي

جاءت نظرية العقد الاجتماعي في كتاب روسو المسمى بالعقد الاجتماعي ، والذي قسمه إلى أربعة أقسام هي :

---

(١) ويل ديورانت ، ترجمة أحمد الشيباني : قصة الفلسفة من سقراط جون ديوى ، بيروت ص٤٤٠ .

(٢) محمد قاسم وحسين حسنى : تاريخ القرن التاسع عشر . مرجع سبق ص ٦ .

١- القسم الأول : الحالة الفطرية الأولى التى وجدت عليها الانسانية ، وكيفية انتقالها إلى الحالة المدنية .

٢- القسم الثانى : وتناول فيه موضوع السيادة .

٣- القسم الثالث : وتناول فيه موضوع السلطة التنفيذية .

٤- القسم الرابع : وتناول فيه بعض النظم السياسية والاجتماعية [١].

ويتساءل روسو قائلا : لقد ولد الانسان حرا ، ولكن مالى أراه مكبلا بالقيود ، ومكلفا بواجبات كثيرة لاتتفق مع حريته ، فمن أين جاءت هذه الحالة ؟ يجيب روسو بأنه لايعرف الحقائق التاريخية التى أدت اليها وكل ما فى وسعه أن يضع تصورات وفروضا تبرر ما استحدث على الحياة الفطرية من قيود والتزامات .

ويذهب روسو إلى أن الإنسان نشأ وحيدا منعزلا لايعرف أهله وذويه ، وكان يحصل بسهولة على حاجاته الضرورية ، وكانت هذه الحياة هى أسعد حالة بالنسبة لفطرته الأولى ، فلا قانون ولاسلطة ولاظلم ولاعدل لأن الأفراد يعيشون على فطرتهم البريئة عيشة سعيدة وكانوا على قسط كبير من حسن الأخلاق .

وقد اضطر الإنسان تحت ضغط الظروف الطبيعية المحيطة به أن يتعاون مع غيره ثم حدث أن اكتشف الإنسان الزراعة ، وتبع ذلك تقسيم الأراضى وظهور الملكية الفردية التى أدت إلى ازدياد أسباب التفاوت بين الأفراد وإلى قيام الخلافات والتنافس بينهم ومن ثم فسدت أخلاقهم وانقلبت سعادتهم إلى شقاء ، فكأن روسو أرجع الفساد الاجتماعى والأخلاق إلى ظاهرة الملكية لأنها تتعارض مع النظام الطبيعى ، وقد كانت هذه الصيحة من جانب روسو نذيرا بيقظة الآراء الاشتراكية والشيوعية الحديثة ، وأحدثت هزة عنيفة ارتجت لها دعائم المجتمعات الأوربية .

ولكن لما كان الإنسان سعيدا فى حالته الطبيعية الأولى ، وأن مظاهر الرق الاجتماعى هى التى سببت شقاوته ، فهل من الممكن القضاء على هذه الحضارة وفض الاجتماع الانسانى المنظم والعودة إلى النظام الطبيعى الأول . ويرد على ذلك بأن الاجتماع أصبح ضروريا ولايمكن بحال القضاء على ما استحدثه الاجتماع الانسانى من ضروب الحضارة والتمدن ، وكل ما فى

---

(١) د. مصطفى الخشاب : تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية ص٤٣٩ .

وسعنا هو العمل على اصلاح عيوبه والقضاء على مساوئه . وهذا لايتأتى إلا بالتنظيم السياسى وإقامة الحكم الصالح .

وقد وجد الأفراد أن أفضل وسيلة تتيح لهم اصلاح هذ الحالة الفاسدة هى أن يتعاقدوا بمقتضى ميثاق اجتماعى ، بحيث ينزل كل فرد عن جزء من حقوقه الشخصية للمجموع (لا لشخص معين ولا لبضعة أشخاص) ، ووظيفة هذا التعاقد هى قيام دولة مزودة بسلطة سياسية غايتها حماية مصالح المتعاقدين بواسطة القوة الجمعية فتتحقق بذلك المساواة بين الجميع وتصبح إرادة المجموع نافذة ، ويرى روسو أن تنازل الأفراد ليس عاما ، ولكنه تنازل جزئى عن بعض الحقوق بشكل يتيح قيام السلطة المشتركة ، لأن حرية الفرد حق طبيعى غير قابل للتنازل، وليس من طبيعة الميثاق أن يمس هذا الحق بسوء أو يحاول النيل منه[1] .

وهذه الهيئة العامة التى تتكون باتحاد جميع الأفراد كانت تسمى فيما مضى "مدينة" أما اليوم فتسمى "دولة" وأعضاؤها يسمون "شعبا" متى كانوا خاضعين لقانون واحد . فالعقد الاجتماعى بالصورة التى عرضناها هو الذى ينشئ الدولة كما ينشئ حق السيادة ، وتتركز سيادة الدولة فى مجموع أفرادها ، ومتى كانت هذه السيادة هى المعبرة عن إرادة الأمة عامة ، وهذه الإرادة العامة لايمكن التنازل عنها ، فانه يترتب على ذلك أن حق السيادة من الحقوق التى لايمكن التنازل عنها أو التصرف فيها ، وغنى عن البيان أن روسو قد قرر بذلك مبدأ دستوريا وهو مبدأ "عدم التنازل عن السيادة أو التصرف فيها" .

نظرية روسو فى التمثيل النيابى

ذهب روسو إلى أن ممثلى الأمة (نوابها) هم مجرد تابعين للشعب أو وسطاء بينه وبين الهيئة العامة التى اصطلحوا على تكوينها بمقتضى الميثاق ، وليس لهم من وظيفة إلا العمل وفق مشيئة الناخبين وتنفيذ رغباتهم ، وليس لهم الحق فى أن يبرموا شيئا بصفة نهائية ، لأن كل قانون لايصادق عليه الشعب يكون باطلا ولايصح تسميته قانونا .

وما ذهب إليه روسو لايتفق مع أحدث نظريات التمثيل النيابى التى من خصائصها أن تفوض الأمة باعتبارها صاحبة السيادة إلى نوابها لوقت محدود حق مزاولة سيادتها وتفوض

---

(١) د. مصطفى الخشاب : النظريات والمذاهب السياسية ، ص١٠٥ .

لهم حق التصرف بحرية بحيث لايكون للناخبين حق عزلهم متى شاؤا ، وتعتبر إرادتهم هى إرادة الأمة مجتمعة وليسوا مجرد وسطاء[١] .

دراسات سياسية

درس روسو عدة مسائل تمثلت فى الآتى :

أ- الهيئة التنفيذية المكونة من الملك أو رئيس الجمهورية ووزرائه ، وهم أداة الحكم وأداة للهيئة التشريعية ، وعن طريقها تنفذ القوانين والتشريعات التى تضعها لإدارة المجتمع .

ب- الحكومة ليست طرفا فى التعاقد ولاتعتبر صاحبتسيادة ، بل هى وسيط بين الهيئة التشريعية وأفراد الجماعة ، ولاترجع إقامة هذا الوسيط إلى العقد الأساسى للجماعة ولكنها مظهر من مظاهر سيادتها ، وتظل الحكومة متمتعة ببقائها ما دامت ساهرة على تطبيق رغبات الهيئة التشريعية ، أما إذا فشلت فى أداء وظيفتها أو جنحت إلى الظلم ، فللهيئة التشريعية الحق فى تغيير أعضائها وفى تغيير شكلها .

جـ موضوع التوازن بين السلطات ، ولم يقل أكثر مما قاله مونتسكيو وعالج شئون الانتخاب والدساتير والحقوق السياسية وما إليها[٢].

تعليق

يمكن تحديد أهم أفكار روسو فيما يلى :

١- تحدى روسو التعاليم التقليدية للكنيسة ، وللتنظيم العلمانى السائد فى ذلك الزمان للمجتمع .

٢- فى معارضة روسو للمبدأ القائل بفساد الطبيعة البشرية كما تعلمه النظرية المسيحية السائدة حول التاريخ ، أخذ يؤكد أن الإنسان يولد طيبا بطبعه .

٣- أن الإنسان يولد حرا وأن التنظيم الاجتماعى قد وضع الأغلال فى يديه ، وأن قدرة الإنسان على حرية الاختيار وقدرته على بلوغ الكمال بنفسه هما الصفتان اللتان تميزانه عما دون الانسان من حيوان .

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٧ .

(٢) المرجع السابق ص١٠٨ .

٤- أدرك روسو أهمية الفردية الشخصية ، واستنكر أن الرجل فى المجتمع التقليدى يعيش فى غمار رأى الآخرين كأنما لايستمد إحساسه بوجوده الشخصى إلا من حكمهم عليه .[١]

٥- حاول روسو إقامة الدليل على أن العقد الاجتماعى حدث نتيجة تطور نقل الانسان من نظام طبيعى إلى نظام اجتماعى ، أو من نظام تغلبت فيه رغبات الفرد الذاتية ، إلى نظام تنازل فيه الفرد عن رغباته وإرادته إلى المجتمع الذى هو موئل الإرادة العامة التى يتمتع بها المجتمع وحده .

٦- يرى روسو أنه نشأ من وجود هذا العقد الاجتماعى قيام الجماعة السياسية وتكوين الجثمان السياسى الذى هو دعامة الدولة ، والذى تستند عليه الدولة فى تكوينها ، ثم إن السيادة العليا أو السلطة صاحبة السيادة لايمكن تخطئتها أو النزول عنها أو تجزئتها ، وهى وحدها التى تعين الحكام الذين هم آداة لها[٢] .

---

(١) آليان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص١٤٥ .

(٢) د. محمد فؤادشكرى : الصراع بين البورجوازية والاقطاع ، مرجع سبق ص١٥٥ - ١٥٧ .

خامسا : عمانويل كانط

مقدمة

جاءت نظرية كانط كما لو كانت توفيقا بين نظرية العناية الإلهية التى ترجع مسار التاريخ إلى عناية الله بالرغم من عبث الإنسان وشروره ، تلك النظرية التى سادت فى العصور الوسطى حيث ساد التفكير الدينى ، وبين نظرية التقدم التى ترجع التقدم فى مجرى التاريخ إلى فعل الإنسان وقدرته العقلية ، تلك النظرية التى سادت حيث ساد تمجيد الإنسان خلال العصر اليونانى والعصر الرومانى وعصر النهضة ثم عصر التنوير .

والحقيقة أن كانط لم يقصد هذا التوفيق بين النظريتين ، ولكن فلسفته حققت هذا التوفيق دون قصد منه ، فهو من ناحية يسلم بعبث الإنسان وشروره ، حيث تصدر أفعاله عن غرور وطمع الأمر الذى جعل الحروب أمرا لامفر منه ، وأصبح السلام الدائم متعذرا ، ومن ناحية أخرى اعتقد أن هذه الحالة من عدم الاستقرار هى نفسها وسيلة الطبيعة من أجل تقدم الإنسان[1] .

ويفسر كانط نظريته هذه فى النقاط الآتية :

١- يأمل الإنسان فى السلام ولكن الطبيعة تعرف أن صالحه فى الحرب (أى عدم السلام).

٢- يرغب الإنسان فى الحياة الهادئة المستقرة ، ولكن الطبيعة تفرض عليه أن يكد ويشقى من أجل تقدمه الخلقى والفكرى .

٣- لاتعبأ الطبيعة بسعادة الإنسان الفرد ، لقد جعلته كائنا يضحى بنفسه ويحطم سعادة الآخرين ، ولكن فى هذا التحطيم أداة الطبيعة ذاتها لتحقق هدفها فى الإنسان هو تقدم النوع الإنسانى[2] .

وكان القرن الثامن عشرفى أوربا شاهدا على بزوغ حركة التنوير العقلى والتخلص من سيطرة الكنيسة على الأفكار الحرة وعلى الحكم ، وهو القرن الذى عاش معظم سنواته فيلسوف

---

(١) لفظ الطبيعة هو اللفظ الذى استخدمه كانط بدلا من لفظ الجلالة (الله سبحانه وتعالى) ليجعل تفسيره ذا طابع علمى فلسفى وليس ذا طابع غيبى لاهوتى .

(٢) د. أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ ص١٩٨ .

النظرية التوفيقية بين العناية الإلهية والتقدم وأعنى عمانويل كانط ، ذلك أن حياته امتدت من عام ١٧٢٤ إلى ١٨٠٤م .

ولسنا فى حاجة هنا لكى نستعرض ثانية الأحداث التى شهدتها أوربا خلال القرن الثامن عشر سواء فى الناحية الفكرية حيث عصر التنوير أو فى الناحية السياسية حيث انفجرت الثورة الفرنسية الكبرى عام ١٧٨٩م ، وامتد لهيبها إلى بقية أقطار أوربا ، أو فى الناحية الاقتصادية حيث كان الإقطاع يحتضر وتظهر البورجوازية لتقود جموع الشعب فى كل قطر ، وحيث بدأت تظهر لأول مرة أفكار اشتراكية لفلاسفة أوروبيين .

لأن هذه الأحداث أثرت فى أفكار كانط كما أثرت فى أفكار غيره من فلاسفة القرن الثامن عشر فى أوربا ، ولذلك نجد هذا الفيلسوف يعبر بحرية مخالفا لفكرة العناية الإلهية التى روج لها الفلاسفة اللاهوتيين .

حياته

يعتبر كانط من أعظم الفلاسفة الألمان ، ولد بمدينة تقع فى شرق بروسيا من أبوين رقيقى الحال ينتميان لجماعة دينية بروتستانتية ، التحق بمدارس دينية بروتستانتية حيث درس اللاهوت، كما درس الرياضيات والفلسفة والطبيعة والجغرافيا الطبيعية .

وقد اشتغل بالتدريس لأبناء الأسر النبيلة الثرية لكى يكتسب مالا يساعده على مواصلة الدراسة ، وبالفعل استطاع أن يحصل على درجات علمية أهلته لكى يصبح أستاذا بالجامعة ، وقد تأثر بأفكار كل من ليبنتز وروسو وهيوم ومن هنا وجدنا أفكاره مؤيدة لأفكار الحرية والديموقراطية والسلام .

وكانت أهم مؤلفاته تعالج مسائل ميتافيزيقية ، ومن أهمها : صور ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول ، ونقد العقل الخالص ، والمبادئ العامة لميتافيزيقيا الأخلاق ، ونقد العقل العملى ، ونقد الحكم ، وفى فلسفة الجمال والغائية ، والدين فى حدود العقل الخالص ورسالة فى السلام الدائم ، وميتافزيقيا الأخلاق ، وقد كتب هذه الكتب من عام ١٧٦٦م إلى عام ١٧٩٧م[١] .

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٩٧ .

أفكاره

يذكر كانط أننا لانستطيع التفكير تاريخيا بدون أن نستخدم المجاز عن الغائية التى تعنى وجود غاية من أفعال الإنسان مع الإقرار بما تبدو عليه من فوضى . ويمكن أن نحدد أفكار كانط الفلسفية فيما يلى :

١- غائية الاستعدادات الطبيعية فى الإنسان ، تلك الاستعدادات المهيئة لتحقيق وظيفة أو هدف ، فمثلا الاستعداد الطبيعى للإنسان فى التناسل يؤدى إلى وظيفة أو هدف حفظ النوع .

٢- غائية الطبيعة فى الإنسان النوع لا الفرد ، وخير مثال لذلك بقاء التراث الإنسانى محفوظا وينتقل من جيل إلى جيل بعد انتهاء حياة أفراد الجيل الأول .

٣- تجاوز الإنسان لنطاق التنظيم الآلى الحيوانى ، وذلك عن طريق استخدام العقل حتى يرتفع من الفطرة البدائية إلى المهارة الناتجة عن استخدام العقل ، وبذا يكون كل شئ صادر عن فعل الإنسان ، ومن ثم تتكاتف أجيال متعاقبة فى سلسلة طويلة من أجل بناء صرح الفكر الإنسانى .

٤- عدوان الإنسان وحروبه التى تبدو غير أخلاقية وغير اجتماعية تكشف آخر الأمر عن وجود نظام أبدعه إله حكيم ، ذلك أنه رغم أن الإنسان اجتماعى بطبعه إلا أنه يتميز برغبته الجامحة فى مقاومة الآخرين ليحقق لنفسه نوعا من التسلط والتملك ، ومع ذلك فبفضل هذه الروح العدائية من الإنسان لأخيه الإنسان انتقلت الانسانية من طور البداوة إلى طور الحضارة ولولا هذه الروح لبقيت الاستعدادات الطبيعية فى الإنسان خامدة لاتعرف النمو .

٥- ارتباط حرية الانسان بقوانين خارجية ، حيث لايستطيع الإنسان أن يعيش حرا من كل قيد لأن حرية الآخرين تصطدم بحريته ، وأن دفع الله الناس بعضهم لبعض هو الذى أدى إلى نشأة نظام اجتماعى سياسى ، وقيام دول وحضارات ، وفى هذا يصدق المثل القائل : لو دامت لغيرك ما وصلت إليك .

٦- القانون الكامن وراء الحروب والثورات يتمثل فى تعارض المصالح بين الأفراد والدول ، ويؤدى هذا التعارض إلى الاستعدادات العسكرية والحروب كما تؤدى الانقسامات الداخلية داخل الدول إلى قيام الثورات . وحتى لو توصلت الانسانية إلى السلام الأبدى فانه سلام لن يخلو من وجود اخطار وإلا خمدت قوى الإنسانية – إذ لابد من مبدأ الفعل ورد الفعل

المتبادلين وستظل الإنسانية تتحمل فى سبيل ذلك أقسى الشرور ، وعلى الإنسان أن يؤمن بوجود غائية فى طبيعة البشر ككل[١] .

وإذا استعرضنا مسار التاريخ لتبيان هذه الغائية فى طبيعة البشر فأننا نلاحظها منذ تاريخ اليونان القديم بأعتباره نقطه البدء فى الحضارة الأوروبية ، وتابعنا سيره فى نظام الدولة لدى الرومان ثم سقوط الأمبراطورية الرومانية على يد القبائل الجرمانية المتبربرة ، ثم تابعنا السير حتى عصرنا الحاضر وما أسهمت به الشعوب الأخرى فى مسار التاريخ فأنه يمكن لنا أن نستخلص من هذا العرض السريع دليلا على ما يبدو مضطربا فى أحوال الانسان ، ومن ثم يمكننا التنبؤ السياسى بمستقبل التغييرات فى نظم الدول وتصور حال النوع الانسانى فى المستقبل البعيد ، وهذا يدل على الطبيعة أو بالأحرى العناية الإلهية[٢] .

ويذكر كانط فى هذا المجال متسائلا : كيف حققت الطبيعة تطورا كهذا ؟ فهذا ما لا نعرفه، وهذه الملاحظة تذهب بنا بعيدا ، فهى توحى لنا بالفكرة المتسائلة عما إذا كانت الحقبة التاريخية الراهنة قد لا يتبعها بسبب ثورة مادية عظمى حقبة ثالثة[٣] ؟

ويؤكد كانط أن الصراع بين الأفراد والدول لابد منه لكل تقدم ، حيث أن من الواجب أن يكون هناك مزيج معين من الفردية والمنافسة كى يتمكن النوع البشرى من البقاء والنماء والتطور[٤] .

وأن الصراع من أجل الوجود ليس كله شرا وبالرغم من ذلك فسرعان ما يدرك البشر أن هذا الصراع يجب حصره داخل حدود معينة وأن تنظمه القواعد والعادات والقوانين وهنا يكمن أصل تطور المجتمع المدنى .

ويضيف كانط قائلا : لقد حان الوقت الذى يتوجب فيه على الشعوب أن تتخلص كالأفراد من حال الطبيعة وهمجيتها ، وأن تتعاقد للمحافظة على السلام ، إن معنى التاريخ وحركته

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٠٢ .

(٣) ويل ديوارنت : قصة الفلسفة ص٤٤٦ .

(٤) نفس المرجع : ص٤٨٢ .

بأكملها هما أبدا المزيد من القيود على المشاحنة والعنف والتوسع المتزايد والمستمر لمنطقة السلام[١] .

وفى إطار الدعوة إلى السلام يذكر كانط أن الشعوب لن تبلغ فعلا المدنية المطلوبة فى تطورها من البدائية والهمجية ، ما لم تسرح جميع الجيوش الدائمة وتلغيها ، لأن مثل هذه الجيوش تستثير المنافسة بين الدول على زيادة عدد رجالها المسلحين الذين يكونون سببا فى حروب عدوانية تستنزف أموال الدول فتهمل النفقات على التربية والتعليم والصحة وغيرها من الخدمات الحضارية .

وقد هاجم كانط الحركة الاستعمارية الأوروبية التى استخدمت قوتها العسكرية فى التوسع على حساب سكان الأمريكيتين وأفريقيا وآسيا ، وما صاحب تلك الحركة من صراع بين الأستعماريين الذين سماهم اللصوص على الأسلاب والمغانم ، وأن هذا الطمع الأستعمارى يعود إلى النظام «الأوليجاركى» أى حكم الأقلية أو حكم الصفوة - الذى كان سائدا فى الدول الأوروبية ، وحرمان غالبية الشعب من المشاركة فى السلطة السياسية[٢] .

ويرى كانط فى الأعمال الانسانية ظواهر ، ومن ثم فهى تتحدد وفقا لقانون الطبيعة ، وأن هذه الظواهر أو الأعمال الانسانية أو العملية التاريخية تسير بالحتمية وفقا لقانون . غير أن هذا القانون ليس من نتاج الحكمة الانسانية ، لأننا لو قلبنا صفحات التاريخ لوجدنا سجلاته حافله بالشرور والأخطاء واللامعقول ، وعلى هذا فأن تطور الحياة البشرية لا يرجع إلى خطة رسمها الأنسان لنفسه ، وإنما يرجع لخطة خبيثة للطبيعة يقوم الإنسان بتنفيذها دون أن يدرك[٣] .

وقد ناقش كانط فى كتابة «نقد الحكم» البرهان المنطلق من خطة الطبيعة بوصفه برهانا غير كاف على وجود الله ، فيقول : إن هناك من الموضوعات فى الطبيعة تكشف عن جمال وتناسق ووحدة ، كما لو أنها تدفع بنا إلى مفهوم التخطيط الخارق للطبيعة .

---

(١) نفس المرجع : ص٤٨٣ .

(٢) نفس المرجع : ص٤٨٤ - ٤٨٥ .

(٣) د. إسحاق عبيد : معرفة الماضى ص٦٦-٦٧ .

وأضاف كانط قائلا : إن الطبيعة تحفظ الحياة ، ولكن بالمقدار ثمن هذا الحفاظ ، من الآلام والموت ، إذن فإن مظهر التخطيط الخارجي ليست برهانا قاطعا على العناية الإلهية[١]. وفي هذا يفرق كانط بين ظواهر الأشياء وبين الأشياء في حد ذاتها التي تدرك بالحدس .

ويضرب كانط مثلا على خطة الطبيعة في الحفاظ على الحياة بالقنفذ الذي نجده عندما يشعر بالخطر يتقوقع كلية داخل كرة من الشوك . إن هذا السلوك لايرجع إلى مهارة فردية يختص بها هذا القنفذ بالذات ، لأن كل القنافذ تفعل هذا السلوك عند وقوع الخطر ، فاستجابتها هنا فطرية طبيعية ، وكأن الطبيعة قد وهبت مملكة القنفذ جميعا بهذا السلاح الدفاعي لحمايته ضد عائلة أكلة اللحوم[٢] .

وأكد كانط أن الأفراد حتى لو بدا منهم أنهم ينصرفون وفق إرادتهم ، فأنهم يحققون هدف الطبيعة المجهول ، لو تصور الناس مثلا أنهم أحرار في تصرفاتهم حين يتزوجون فان هناك معدلات للزواج تكشف عن ترتيب وقواعد خاضعة للتحديد فإن اختلفت الأحكام العامة في الجزئيات والتفاصيل فأنها لاتختلف في العموميات والكليات ، تماما كما قد يختلف التنبؤ الجوي في يوم ولكن الأحوال الجوية في مجموعها لاتختلف ، هكذا الإنسان وإن ظهر سلوكه حرا لايخضع لقاعدة محددة فأنه في الواقع يحقق غرض الطبيعة الذي قد يجهله الفرد[٣] .

كما أكد كانط حبه «للميتافيزيقا» فيقول : لقد كتب على أن أكون عاشقا للميتافيزيقا ومدلها بحبها لكن عشيقتي لم ترني حتى الأن سوى القليل من الرفق ، وإن كان قد وصف الميتافيزيقا بأنها محيط معتم مظلم لا شواطئ له أو منارات يطفو على سطحه الكثير من الحطام الفلسفي[٤] .

وخلاصة القول أن كانط قد غلب عليه عقل الفيلسوف فبدت أفكاره الفلسفية مسبقة ، وكانت أعماله الفلسفية تتصف كلها بلا استثناء تقريبا بالشكلية والتجريد ولاتتصف النواحي التجريبية في أي مجال من مجالات الحياة ، ولم يخصص لفلسة التاريخ كتابا له قيمته .

---

(١) ويل ديورانت : المرجع السابق ص٤٧٦ .

(٢) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص٦٧ .

(٣) د. أحمد صبحي : المرجع السابق ص ٢٠٠ .

(٤) ويل ديورانت : المرجع السابق ص٤٤٥ .

وقد فشل كانط فى أن يقدر نواحى التاريخ الدينيـة والخلقية والجمالية حق قدرها ، ولم يعر أحداثه ولا عظماء إلا أقل التفات ، كما أنه وصف أحداث التاريخ بأنها فى كثير من الأحيان تثير قدرا معينا من الأشمئزاز .

ويبرر كانط حكمه هذا بقوله بأنه على الرغم من جميع ما يبدو بين الحين والآخر متناثرا هنا وهناك من دلائل الحكمة لا يسعنا إلا أن ندرك أن المجموعة الكاملة لهذه الأعمال إن هى إلا نسيج من الحماقة أو غرور أطفال أو حتى من الشر وروح التدمير الطفولى[1] .

وكان لموقف كانط هذا من التاريخ رد فعل لدى المؤرخين الذين لا يؤمنون بأن يكون للتاريخ هدف يتخطى نطاق الحاضر إلى المستقبل ، وقد قلل من نقد المؤرخين لكانط أنه برر أهمية وجدوى التاريخ لأنه بفضل العملية التاريخية تتمكن البشرية من الوصول إلى كمال العقل .

فالتاريخ فى نظر كانط هو التطور نحو المعقول ، وهو فى نفس الوقت دليل على تقدم العقل والحرية التى هى صنو العقل ، كما أن كانط لم ينكر على الماضى أنه قد حفل بصفحات مضيئة بها المشاركة والوفاء والسعادة حتى فى تاريخ ما قبل التاريخ .

واختتم كانط أفكاره عن التاريخ برسم خطة لكتابة تاريخ العالم لكى تتضح جهود الجنس البشرى نحو تحقيق وجوده واكتمال عقله وتمام حريته . إن التاريخ فى رأى كانط تاريخ للنماء والارتقاء لروح الأنسان ، ومثل هذا العمل يحتاج إلى صلاحيتين : قدرة المؤرخ وعقل الفيلسوف [2].

كانت فلسفة كانط قد سادت الفكر الأوربى طوال القرن التاسع عشر باسم الفلسفة النقدية وإن كانت هذه الفلسفة قد انطوت على ثنائية غير معترف بها ، فلو أنه اعترف صراحة بوجود ثنائية بين المادة والعقل ، فلربما أسهم بنصيب فى معرفتنا بتمايزهما وعلاقاتهما ، ولكنه فاته فعل ذلك ، ومن ثم استمرت المعارضات المشهورة منذ القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر ، وامتدت إلى القرن العشرين بين المذهب التجريبى والمذهب العقلانى[3] .

---

(١) آلبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص١٥٦ .

(٢) د. إسحاق عبيد : المرجع السابق ص٧٠ - ٧١ .

(٣) آلبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص١٥٨ .

ولم يكن كانط يقصد أن يقوم بدور الوسيط بين المؤمنين بالعناية الإلهية وبين أنصار التقدم أي بين معتنقى مشيئة الله وبين المعتزين بحرية الأنسان ، وأنما تتسق نظرية كانط مع سياق فلسفته القائلة بأن للطبيعة هدفا لايمكن فهمها بدونه ، أن هذه القضية ليست قانونا علميا ولكنها مع ذلك قضية ممكنة وذات قيمة ، بل أنها ليست ذات قيمتقحسب ولكنها لازمة ، إن مجرد النظر إلى نوع النبات أو الحيوان يتضح أنه قد صمم على نحو يؤهله للدفاع عن نفسه وكذلك هدف التكاثر [١] .

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص١٩٨- ص١٩٩ .



الفصل الخامس

القرن التاسع عشر

أولا : فريدريك هيجل

ثانيا : كارل ماركس



أولا : هيجل

مقدمة :

يذكر هيجل لكى نفسر العبارة أن العقل يحكم التاريخ أن نعرف أن الانسان جزء من الطبيعة ، وأنه إذا كان التاريخ ينتمى إلى مملكة الروح ، فأن الطبيعة الفيزيائية تلعب دورا كذلك فى تاريخ العالم لأنها تشكل مجموع الشروط للحياة البشرية ، ولهذا تظل هى الأساس الأول للتاريخ ، فالانسان بوصفه كائنا طبيعيا مقيد بالظروف الطبيعية التى يوجد فيها وتؤثر فيه بمقدار ما يؤثر فيها .

ويتساءل هيجل ما طبيعة الروح أو ماهية العقل ؟ ويجيب على تساؤله بالقول بأن طبيعة الروح عكس طبيعة المادة ، فإذا كانت ماهية المادة الثقل فأن ماهية الروح أو العقل هى الحرية، والروح لكى تكون حرة حرية أصيلة عليها أن تعتمد على نفسها فقط أى أن تكون هى بالذات والموضوع معا وهو ما يسميه هيجل بالوعى الذى يعى نفسه حين يدرك العالم الخارجى ، حين يصبح عالم الانسان معقولا فيتحقق العقل فى الخارج بطريقة موضوعية وليس تاريخ العالم سوى صراع من جانب الروح لكى تصل إلى مرحلة الوعى الذاتى[١] .

ويضيف هيجل بأن الروح تكون فى الأصل أشبه بالبذرة أى داخلية غير متطورة ثم تبدأ فى تطوير نفسها شيئا فشيئا مستخدمة فى ذلك وسائل هى على العكس خارجية وظاهرة تتمثل فى أحداث التاريخ الظاهرة أمامنا . ويعرف هيجل عظماء الرجال فى دراسته عن "العقل فى التاريخ" بأنهم أولئك الذين يعرفون متطلبات اللحظة الراهنة أو ماهو ضرورى فيها ، فالمثالى ليس هو إذن شيئا خارجيا بعيدا عن الواقع أو عن التاريخ وليس خلقا تعسفيا للفرد ، ولا وحيا من السماء لكائن مفارق يقع فيما وراء الطبيعة ، وإنما هو العكس ما يوجد فيه من واقعى أنه العقلانية الداخلية للتاريخ .

ويتمثل الشكل الذى يتحقق فيه الروح أو العقل فى الدولة التى اعتبرها وحدة الأخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية ، أو هى التحقق الفعلى للحرية ، إذ فيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية ، ذلك لأن الإرادة التى تطيع القانون وتخضع له هى وحدها الإرادة الحرة لأنها تطيع

---

(١) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ص٣٣-٣٥ .

نفسها ، وتخضع إرادة الأنسان الذاتية للقوانين فيتلاشى التعارض بين الحرية والضرورة الخارجية المتمثلة فى القوانين ، ويكون للعقلى وجود ضرورى بوصفه حقيقة الأشياء وجوهرها ، ونحن نكون أحرارا حين نعترف به كقانون ، ونتبعه بوصفه جوهر وجودنا[١].

وعلى هذا فيمكن أن نستخلص من الميتافيزيقا والمنطق باعتبارهما أساسين لفهم نظرية هيجل فى فلسفة التاريخ مبدأين هما :

الأول : أن للتاريخ ظاهرا وباطنا ، ظاهره أحداث ووقائع تبدو فى حالة فوضى ودون هدف تلك الروح التى تجعل له مسارا محكما معقولا ، ولن نبصر فعل الروح إذا كانت الدراسة مقصورة على الجزئيات : حوادث وأفرادا - فهؤلاء يحققون أغراض الروح عن غير وعى أو قصد .

الثانى : يستند منطق التاريخ على صراع الأضداد ، إذ لاتكشف الروح عن نفسها على مسرح وقائع التاريخ إلا من خلال صراع ، ومن ثم فإن الديالكتيك هو سر حركة التاريخ ومنطق الكشف عن تعاقب وقائعه[٢].

عاش هيجل ٦١ عاما ثلاثين منها فى نهاية القرن الثامن عشر وواحد وثلاثين منها تكون الثلث الأول من القرن التاسع عشر ، ومعنى هذا أنه عايش أحداث الثورة الفرنسية التى دخلت فى صراع مع قوى الرجعية فى أوربا حاملة شعار الحرية والإخاء والمساواة من عام ١٧٨٩م ، وكيف تأثر الآلمان بهذه المبادئ وكيف سعوا إلى التخلص من الرجعية النمساوية التى فرضها المستشار النمساوى «مترنيخ» .

كما عايش هيجل دخول نابليون مدينة برلين عاصمة مملكة بروسيا كبرى الإمارات الألمانية وفرض ما عرف بمراسيم برلين الشهيرة عام ١٨٠٦م التى شعر أثناءها الألمان بالهوان من الاحتلال الفرنسى وتمنوا زوال هذه السيطرة الفرنسية التى حلت محل السيطرة النمساوية كما عايش هيجل محاولة الإمبراطور نابليون الأول من عام ١٨٠٦م تحقيق اتحاد بين ثلاثمائة إمارة ألمانية منفصلة بعضها عن بعض ، فأقام اتحادا فى شمال نهر الراين واتحاداً آخر جنوب نهر الراين ، وكان تحقيق مثل هذه الاتحادات وإن تمت على يد احتلال إلا أن ذلك خطوة قربت الألمان

---

(١) نفس المرجع ٣٦ - ٤١ .

(٢) أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ ص٢٠٧ .

من أملهم المنشود ومن ثم كان موقفهم بعد عام ١٨١٥م وهو العام الذى شهد سقوط الإمبراطور نابليون الأول ، التمسك بفكرة الاتحاد ومقاومة عودة الانفصال إلى الساحة الألمانية .

لاشك أن كل هذه الأحداث كان لها تأثيرها الكبير فى أفكار هيجل الذى آمن بفكرة العزة الوطنية الألمانية واعتقد فى سمو الجنس الألمانى وتفوقه ، كما تأثر بأحداث عصره المحلية حيث عاش وسط مجتمع إقطاعى تسوده رجعية النبلاء الذين يعتصرون الطبقة البورجوازية اعتصارا.

جورج ويلهلم فريدريك هيجل

ولد جورج ويلهلم فريدريك هيجل فى ٢٧ أغسطس عام ١٧٧٠م بمدينة «شتوتجارت» الألمانية ، وكان والده يعمل موظفا بسيطا فى دوائر مالية ولاية «وتنبرج» وكانت أمه على جانب كبير من الثقافة والتحق بالمدرسة اللاتينية ثم التحق بالمدرسة اللاهوتية بمدينة «توبنجن»، وقد تأثر بما درسه كما تأثر بأحداث عصره التى أشرنا إليها .

لقد تأثرت شخصية هيجل بدراسته وبالأحداث حوله حتى أصبحت نسيجا متناقضا ، فهو صاحب أسلوب معقد وأفكار بالغة العمق ، ولكنه حيى لايجيد الخطابة وهو دقيق يكتب تلخصيات لكل ما يقرأ ويصنفها أبجديا ولكن سلوكه فى نفس الوقت كان بوهيميا وهو سلوك لم يكن يتفق مع تقاليد المعهد الدينى الذى تعلم فيه وهو داعية إلى الأخلاق وترابط الأسرة ، وفى الوقت ذاته ينجب ابنا غير شرعى من بغى فى مدينة « يينا » ، وهو فيلسوف مثالى لكنه أيضا فيلسوف واقعى[١] .

ومن هنا جاءت أفكاره الفلسفية نتاج تكوين شخصيته خلال حياته التى امتدت من عام ١٧٧٠ إلى عام ١٨٣١م ، عمل خلالها بالتدريس فى المدارس الثانوية ثم أستاذا بجامعة هيدلبرج فجامعة برلين ، وظل يعمل بجامعة برلين حتى وفاته .

وقد أصدر هيجل عديدا من المؤلفات أهمها : المنطق الكبير ، فنومونولوجيا العقل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، أصول فلسفة الحق أو القانون ، محاضرات فى فلسفة التاريخ ، محاضرات فى فلسفة الجمال ، وغيرها .

---

(١) هيجل : المرجع السابق ص١٠ .

كما أن هيجل قام برحلات داخل المانيا وخارجها ، حيث زار كلا من مدن باريس وبراغ وكارلسباد ، كما زار هولنده ، وكانت هذه الزيارات زادا جديدا تزود به هيجل ليضيف إلى شخصيته أبعادا جديدة .

أفكاره

يذكر هيجل أن فهم العالم ميسور ، فالعقل يكمن فى بواطن الأشياء مهما يكن من اختلاف مظهرها الخارجي ، وإذا فقد الإنسان إيمانه بقيم الحياة الانسانية ، سارت المدنية فى طريق الاضمحلال ، لأن الحياة صرح محكم البناء من الحقيقة ، وفى وسع الإنسان أن يفهم هذه الحقيقة بقوى عقله إن عجز عن إدراكها بقوى حواسه ، والعقل نوعان : عقل عملى يعالج الأعمال اليومية ويفكر فى الأشياء المحسوسة ذات الوجود الملموس ، وعقل مجرد يعالج الأفكار التى تجاوزت وجودنا الحسى[١] .

وهنا يصل إلى لب الموضوع وهو الخلاف الرئيسي بين المتشككين والميتافيزيقيين ، فالأولون يعتقدون أن لا وجود لغير ما ندركه عن طريق الحس ، أما الآخرون فيصرون على وجود أشياء لاتدركها الحواس ولها وجود حقيقى قدر ما للأشياء المحسوسة .

ويفسر هيجل ذلك بالقول بأن مدركاتنا غير المادية جميعا موجودة بدون شك وجود المنضدة والكرسى ، لنتأمل مثلا - كما ذكر هيجل مدركنا عن الكم ، لقد رأينا قلمين ، لم نرقط الكم المجرد اثنين ، ومع ذلك فان المدرك المجرد اثنين موجود فى العقل وجودا مؤكدا كوجود القلمين وجودا محسوسا فى الفضاء ، ولولا وجود مقياس مجرد للكم لما استطعنا بحال من الأحوال أن نميز كميات الأشياء المحسوسة فى تجاربنا .

يوجد إذن عقل مجرد فى مقابل العقل العملى ، أو بعبارة أخرى هناك وجود اعتبارى ، فهو لايوجد فى المكان ولا فى الزمان ولايوجد حتى فى عقولنا ، لأنه مهما يحدث لعقولنا يظل هذا القول صحيحا ، ومع ذلك فهو موجود فى عالم التجديد وجودا لاريب فيه كوجود منزل جاري - كما يقول هيجل - فى عالم الحس .

ويذكر هيجل أننا يمكن أن ننظر إلى فلسفة التاريخ بمنظورين أساسيين هما : المنظور الأول يجعلها دراسة لمناهج البحث أى للطرق التى يمكن أن يكتب بها التاريخ وكيفية التحقق من

---

(١) نفس المرجع .

صحة الوقائع التاريخية والكشف عن مدى صدق الوقائع ومناقشة فكرة الموضوعية فى التاريخ، وأما المنظور الثانى فهو النشاط التركيبى ، وفيه لايدرس الفيلسوف مناهج البحث فى التاريخ وإنما يقدم وجهة نظر عن مسار التاريخ ككل(١) .

مناهج التاريخ

لقد حدد هيجل المناهج التى يكتب بها التاريخ فى ثلاثة فقط هى :

أولا : التاريخ الأصلى

يقصد بالتاريخ الأصلى ، التاريخ الذى يكتبه المؤرخ وهو يعيش أصل الأحداث ومنبعها ، فهو ينقل ما يراه أمامه أو ما سمعه من الآخرين كما هو ، وهو حين يقوم بنقل الأحداث فأنه يحملها إلى عالم التصور العقلى فتحول بذلك من إطارها الخاص إلى إطار داخلى هو تصور عقلى تماما كما يستوحى الشاعر من الصور المادية التى ينفعل بها صورا ذهنية .

ويمكن أن نوجز أهم خصائص التاريخ الأصلى على النحو الآتى :

١- المؤرخ يعيش الأحداث التى يرويها . وبالتالى فان روح العصر التى شكلت الأحداث هى نفسها التى شكلت المؤرخ .

٢- الفترة التى يكتبها المؤرخ تكون عادة فترة قصيرة نسبيا .

٣- المؤرخ يهتم بروايةأشكال فردية من الأحداث والأشخاص .

٤- الهدف من رواية المؤرخ إحداث نفس الوضوح الذى كان لها عنده بفضل ملاحظاته الشخصية أو الروايات الحية التى سمعها .

ويعتبر المؤرخ المصرى عبد الرحمن الجبرتى نموذجا لمن يكتب التاريخ الأصلى ، حيث ذكر فى كتابه : "عجائب الآثار فى التراجم والأخبار" أنى كنت سودت أوراقا فى حوادث القرن الثانى عشر الهجرى وما يليه ، وأوائل القرن الثالث عشر الذى نحن فيه ، جمعت فيها بعض الوقائع إجمالية وأخرى محققة تفصيلية ، وغالبها محن أدركناها وأمور شاهدناها ، واستطرد فى ضمن ذلك سوابق سمعتها ومن أفواه الشيخة - مشايخ الأزهر - تلقيتها ، وبعض تراجم الأعيان المشهورين من العلماء والأمراء المعتبرين ، وذكرلمع من أخبارهم وأحوالهم وبعض تواريخ مواليدهم ووفياتهم .

---

(١) هيجل : المرجع السابق ص ٤٠ - ٤١ .

ويصف الجبرتى وصفا حيا أحداث ثورة القاهرة الأولى ضد الفرنسيين ، وتعمدوا بالخصوص الجامع الأزهر ، وحرروا عليه المدافع والقنبر ، وكذلك ما جاوره من أماكن المحاربين كسوق الغورية والفحامين ، فلما سقط عليهم ذلك ورآوه ولم يكونوا فى عمرهم عاينوه نادوا : يا سلام من هذه الآلام ، ياخفى الألطاف نجنا مما نخاف وهربوا من كل سوق ودخلوا فى الشقوق[١] .

ثانيا : التاريخ النظرى

والمؤرخ فى هذا النوع من التاريخ - التاريخ النظرى - لايقف عند أحداث عصره وما شاهده بنفسه ، وإنما يعرض لتاريخ أمة من الأمم أو عصر من العصور يجاوز عصره فيقوم بجمع المادة التاريخية وتصنيفها وتبدو فى هذا النوع من التاريخ طريقة المؤرخ وأسلوبه فى عرض الوقائع وتفسيره لبواعثها ، فلكل مؤرخ طابعه الخاص الذى يتميز به .

وتنقسم طريقة كتابة التاريخ النظرى إلى أربعة أقسام هى :

١- قسم يحاول فيه المؤرخ أن يبرز الماضى فى صورة واضحة كما لو أنه عاش الأحداث التى يرويها بالفعل ، وهو بهذا يقترب من التاريخ الأصلى حين يصبح ما يكتبه المؤرخ عرضا لحوليات كاملة أو روائية لأحداث خلت .

٢- قسم يسميه هيجل بالتاريخ العملى أو البراجماتى الذى يهتم أساسا باستخلاص العبر والعظة والمبادئ والقيم والدروس الأخلاقية من أحداث الماضى ، ويروى هيجل الذى اتفق فى نظريته هذه مع ابن خلدون بالاستفادة من التاريخ ، أن هذا اللون من الكتابة التاريخية ، لايمكن أن يحقق هدفه القائم على أن الشعوب والدول لايمكن أن تتعلم من التاريخ أو أن تستفيد من دروس الماضى لأن التاريخ لايعيد نفسه ، وإنما هناك جديد تحت الشمس باستمرار فى ميدان التاريخ ، إذ أن كل عصر له ظروفه الخاصة .

٣- قسم يطلق عليه هيجل التاريخ النقدى ، وهو التاريخ الذى لايعرض وقائع التاريخ نفسه وإنما يعرض الروايات التاريخية المختلفة لكى يقوم بفصحها ودراستها ونقدها ، وبيان مدى حقيقتها ومعقوليتها كما هو الحال حين يقوم مفكر معاصر بنقد روايات تاريخية مختلفة والمقارنة بين مؤرخين كتبوا فترة واحدة فيكشف عن مدى المبالغة فى روايات مؤرخ ، وعدم الدقة أو الخلو من المعقولية فى رواية مؤرخ آخر .

---

(١) عبد الرحمن الجبرتى : عجائب الآثار فى التراجم والأخبار .

٤- قسم يتضمن خاصيتين متعارضتين هما : الجزئية والعمومية ، فو جزء لأنه لايتحدث عن تاريخ الانسان بما هو إنسان ، وإنما عن جزء من هذا التاريخ مثل الفن ، القانون .. الخ ، لكن يحمل أيضا صفة العمومية من حيث أنه لايتحدث عن القانون عند الرومان أو الفن المصرى القديم وإنما يتحدث عن الفن أو القانون بصفة عامة[١] .

ثالثا : التاريخ الفلسفى

يعنى هيجل بالتاريخ الفلسفى دراسة التاريخ من خلال الفكر ، لأن التاريخ هو تاريخ الانسان والفكر جوهرى بالنسبة إليه ، فهو الخاصية التى تميزه عن الحيوان خاصة أن ما يميز البشر بحق هو الفكر أو الوعى أو العقل أو الروح ، وأن التاريخ الحقيقى للإنسان لايبدأ إلا مع ظهور الوعى ، وبالتالى فان المجتمعات الأولى التى كانت تعتمد على الأساطير لاتكون جزءا من تاريخ الإنسان .

وإن التاريخ لايبدأ فى المراحل التى يكون فيها الإنسان متحدا مع الطبيعة عاجزا عن التعرف على ذاته إذ لابد أن ينفصل الانسان عن الطبيعة بحيث يصبح واعيا بنفسه حتى ولو ظل هذا الوعى معتما للغاية لفترات طويلة من التاريخ[٢] .

فلسفة التاريخ عند هيجل

تقوم فلسفة هيجل فى دراسة التاريخ على الأسس الأتية :

١- أن التاريخ ظاهرا وباطنا ، ظاهره أحداث ووقائع تبدو فى حالة فوضى ودون هدف وباطنة تلك الروح التى تجعل له مسارا محكما معقولا ، ولن نبصر فعل الروح إذا كانت الدراسة مقصورة على الجزئيات حوادث أو أفراد ، فهؤلاء يحققون أغراض الروح عن غير وعى أو قصد .

٢- يستند منطق التاريخ على صراع الأضداد ، إذ تكشف الروح عن نفسها على مسرح وقائع التاريخ إلا من خلال صراع ، ومن ثم فإن الديالكتيك (أى الجدل) هو سر حركة التاريخ ومنطق الكشف عن تعاقب وقائعه[٣] .

---

(١) هيجل : المرجع السابق ص٤٧ -٥١ .

(٢) نفس المرجع : ص ٥٢ -٥٤ .

(٣) نفس المرجع .

٣- الفيلسوف لايزاحم المؤرخ التجريبى فى البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات والمادة والوثائق وما إليها ، وإنما هو يترك له هذه المهمة ، وينحصر دور المؤرخ الفلسفى فى تفسير أحداث التاريخ .

٤- الفكرة الوحيدة التى تجلبها الفلسفة معها وهى تدرس التاريخ هى الفكرة البسيطة عن العقل التى تقول أن العقل يسيطر على العالم . وأن تاريخ العالم يمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا ، ومن ثم فان العقل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر التاريخ[١] .

٥- إذا كان العقل هو جوهر الطبيعة على هذا النحو فانه جوهر التاريخ البشرى أيضا مع فارق هام جدا هو أن العقل الذى يحكم التاريخ هو عقل واع بذاته يعنى به هو العقل البشرى الذى يعرف ويعى ويدرك مايفعل ، أما حركة النظام الشمسى كما يقول هيجل - فهى تتم وفق قوانين هى العقل الكامن فى ظواهر طبيعية ، لكن لا الشمس ولا الكواكب التى تدور حولها وفقا لهذه القوانين يمكن أن ينسب لها أى ضرب من ضروب الوعى ، إذ الوعى الذاتى قاصر على الإنسان .

٦- إن قولنا أن العقل يحكم التاريخ لايعنى أننا نقحم أفكارا فلسفية على علم التاريخ الذى ينبغى أن يظل - كما يقولون - علما تجريبيا ، كلا بل إن هذه الفكرة هى نتيجة مستخلصة من دراستنا للتاريخ ، فليس ثمة إقحام لأفكار فلسفية على التاريخ كما يزعم أولئك الذين لا يفتأون يكيلون الاتهامات ضد الفلسفة عامة وفلسفة التاريخ بصفة خاصة ، أننا - فيما يقول هيجل - ينبغى علينا أن نتناول التاريخ كما هو ، وأن يسير بطريقة تاريخية أى بطريقة تجريبية .

إذن فان الفلسفة لاتقدم إلى الدراسات التاريخية سوى فكرة واحدة هى أن "العقل يحكم التاريخ" وأن هذه الفكرة فى نظر هيجل ليست جديدة بل قديمة قدم الفلسفة اليونانية ، وشائعة شيوع الدين نفسه .

فمن الناحية الفلسفية استند هيجل إلى الفلسفة اليونانية القائلة بأن العقل يحكم العالم ، ويعنى بها أن الطبيعة تجسيد للعقل ، وأنها تخضع دائما لقوانين كلية .

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٠٧ .

ومن الناحية الدينية يذكر هيجل أن أحداث العالم لاتترك نهبا للمصادفات والعلل الخارجية المرضية ، وإنما هناك حكمة إلهية أو تدبير إلهى أو عناية إلهية توجه العالم وبالتالى فان كل ما يحدث فى العالم يحدث طبقا لخطة إلهية[١] .

فكرة العقل يحكم التاريخ

يحدد هيجل فى ثلاث نقاط ما يعنيه بقوله : "إن العقل يحكم التاريخ" ، وهذه النقاط الثلاث هى :

أ- ماهية الروح أو العقل :

يمكن إدراك ماهية الروح بمعرفة ما يقابلها - فبضدها تعرف الأشياء - المادة تقابل الروح ، جوهر المادة هو الجاذبية ، وذلك يعنى أن ما يتحكم فى المادة قوة مركزية خارجة عنها ، أما جوهر الروح فهو الحرية ، وخصائص الروح كلها كامنة فى الحرية ، والحرية تعنى أو لاوجود القوة خارج الروح تؤثر فيها أو تتحكم كما هو الحال فى المادة ، فأنا حر - كما يقول هيجل - حينما يكون وجودى مستندا إلى ذاتى غير مفتقر إلى شئ خارج عنه .

ولاتكشف الروح عن وعيها الذاتى بالحرية كما تكشف عنه فى التاريخ فتاريخ العالم إذن هو مسار تكافح فيه الروح لكى تصل إلى وعى بذاتها ، أعنى لكى تكون حرة ، ومن ثم فهو ليس إلا تقدم الوعى بالحرية ، وكل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية.

وأول مرحلة يبدأ منها هيجل هى مرحلة الحضارات الشرقية : الفرعونية الفارسية الهندية ، الصينية .. الخ ، التى تتميز بخاصية أن المواطنين جميعا فى كل مجتمع من مجتمعاتها كانوا عبيدا للحاكم الذى كان عبدا لنزواته ورغباته[٢] .

والمرحلة الثانية تمثلها الحضارات اليونانية والرومانية ، حيث أننا نجد أن نطاق الحرية قد اتسع بحيث أصبح البعض من المواطنين أحرارا ، وبقية السكان من الأمم الأخرى برابرة وعبيد .

---

(١) هيجل : المرجع السابق ص٥٦-٥٩ .

(٢) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٠٨ .

أما الأمم الجرمانية فقد كانوا - فى رأى هيجل - أول الأمم التى تصل إلى الوعى بأن الإنسان بما هو إنسان حر ، وأن الحرية تؤلف ماهية الروح ، وأن الوعى الكامل بالحرية قد تم بفضل المسيحية لأن التاريخ الألمانى فى رأى هيجل ينقسم تقسيما ثلاثيا هى :

الفترة الأولى : هى عصر شارلمان .

الفترة الثانية : من شارلمان حتى عصر النهضة .

الفترة الثالثة : من عصر النهضة حتى العصر الحديث .

وتتمايز هذه الفترات الثلاث تمايز الأب والإبن والروح القدس[1] .

ب- أساليب تحقيق الروح أو العقل :

يذكر هيجل أن الروح تكون فى الأصل أشبه بالبذرة ، وهذا يعنى أنها داخلية غير متطورة، ثم تبدأ فى تطوير نفسها شيئا فشيئا مستخدمة فى ذلك وسائل هى على العكس خارجية وظاهرة تتمثل فى التاريخ أمام أنظارنا .

ويلقى هيجل تساؤلا عن الوسائل الخارجية لتحقيق الروح أو العقل فيذكر :

«إن أول نظرة إلى التاريخ تقنعنا أن أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة ، وتقنعنا أن هذه الحاجات والمصالح والانفعالات هى المنابع الوحيدة .

ومن هنا ترد مسار التاريخ إلى أفعال الناس فنقدر من أدوا خدمات جليلة لأوطانهم وندين من جروا على أوطانهم الشرور والنكبات .

غير أن النشاط البشرى بما فى ذلك أعمال الرجال العظام ليس إلا مجرد وسيلة لتحقيق غاية لايعرف هؤلاء عن أمرها شيئا ، مع أنها متضمنة فى أفعالهم متحققة خلال تصرفاتهم[2].

«وينبه هيجل إلى أن الفكرة تتحقق باستمرار عن طريق ضدها ، فالمبدأ أو الغاية أو طبيعة الروح هى شئ مجرد وعام وكلى فحسب ، أو هو وجود من أجل ذاته يحتاج إلى عامل آخر من الإمكان إلى التحقيق الفعلى .

---

(١) هيجل : المرجع السابق ص ٦٢ - ٦٣ .

(٢) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص٢٠٨ .

وهذا العامل الثانى هو الإرادة وهو يعنى بها فاعلية الإنسان بالمعنى الواسع للكلمة ، فبهذه الفاعلية وحدها تتحقق الفكرة .

ومعنى ذلك أن كل ماتحقق طوال التاريخ من مبادئ وأفكار عادة قد احتاج إلى منفعة شخصية أو حاجات جزئية تكون بمثابة العامل الذى يزج هذه المبادئ العامة إلى حيز الوجود الفعلى ، ويجعلها تتحقق ، وعلى ذلك فلم يتم إنجاز شئ دون اهتمام خاص من جانب الفاعل.

ومعنى هذا أن محرك سلوك الأفراد - كما يعتقد هيجل - هو الدوافع الجزئية والاهتمام والرغبات الشخصية ، وهو ما ينظر إليه أحيانا نظرة احتقار على اعتبار أنه الجانب السئ من الشخصية الإنسانية ، مع أنه جانب أساسى فى وجود الفرد ، وهو الذى يسميه باسم الجانب الذاتى والصورى أو الشكلى ، باعتبار أنه الجانب الداخلى فى الفرد الذى لايتم التعرف عليه إلا إذا ظهر وتحقق بالفعل[1] .

ويذكر هيجل أنه إذا اتحد هذا الجانب الذاتى مع الغاية العامة للدولة بحيث يجد كل منهما فى الآخر إشباعه وتحققه الفعلى ، فان الدولة فى هذه الحالة تكون قد تأسست تأسيسا قويا متينا ، واللحظة التى تصل فيها الدولة إلى هذا التزاوج بين المصلحة الخاصة للمواطن والمصلحة العامة للوطن هى فترة ازدهارها وقوتها .

وهذه قضية بالغة الأهمية تحتاج لكى تتحقق إلى صراع طويل يقوم به العقل لكى يكشف عن النظم السياسية التى يتحقق فيها هذا التزاوج المنشود ، كما يحتاج إلى تربية وترويض للحاجات الأنانية والانفعالات الجزئية .

وأن الانفعالات الإنسانية تريد أن تشبع وهى تطور نفسها وغاياتها وفقا لميولها الطبيعية، لكن هذا التطور يؤدى إلى ظهور المجتمع البشرى وما فيه من نظم وقوانين تنظم هذا الإشباع ، وتكون النتيجة أنها تحد من الانفعالات أى تكون ضدها[2] .

إذن هناك جانبان أساسيان هما الجانب الجزئى ثم الجانب الكلى المجرد ، ومنهما معا يتألف نسيج التاريخ ، وتقوم الدولة ، وما يقال عن الجانب الجزئى وكيف أنه يؤدى إلى ضده أى إلى شئ كلى ، يقال عن أى فعل جزئى من أفعال البشر ، فهو باستمرار يؤدى حين يتحقق

---

(١) هيجل : المرجع السابق ص ٦٥-٦٦ .

(٢) هيجل : المرجع السابق ص ٦٦ - ٦٧ .

إلى نتائج كلية أو عامة قد لاتكون فى ذهن الفاعل الأصلى ، فان أبطال التاريخ وهم يحققون غاياتهم الخاصة يحققون مطلبا عاما ، فلديهم بصيرة بمتطلبات العصر أى بما آن أوانه، وهذا هو مصدر عظمتهم[1] .

ج- شكل تحقق الروح

يرى هيجل أن الشكل الذى تتحقق فيه الروح أو العقل لابد أن يكون وحدة للإرادة الذاتية والإرادة الموضوعية ، وهذه الوحدة لاتتجلى إلا فى الكل الأخلاقى أو الدولة فهى وحدها الحقيقة الواقعية التى يجد فيها الفرد حريته الخاصة بشرط أن يعرف ما هو مشترك للكل .

ومن هنا ، كما يقول هيجل ، كانت الدولة هى وحدة الأخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية أو هى التحقق الفعلى للحرية إذ فيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية ، ذلك لأن الإرادة التى تطيع القانون وتخضع له هى وحدها الإرادة الحرة لأنها تطيع نفسها وتخضع إرادة الإنسان الذاتية للقوانين فيتلاشى التعارض بين الحرية والضرورة الخارجية المتمثلة فى القوانين ويكون للعقل وجود ضرورى بوصفه حقيقة الأشياء ووجودها[2] .

ويذكر هيجل أن قيام الدولة بتقييد حرية الفرد عن طريق القوانين ، فإنما تقيد غرائزه الوحشية ، وهذا التقييد جزء من الوسائل التى بها يحقق الوعى بالحرية ذاته ، وقيام الدولة أمر عقلى فى ذاته وللذاته من حيث أنها تعبر عن إرادة الروح وتجسدها فى صورة واقعية ، كما أنه ليس للعين من قيمة إذا اقتلعت من الجسم ذلك ليس للفرد من قيمة خارج نطاق الدولة وإرادتها[3] .

ومعنى هذا - كما يذكر هيجل - أن تحقق الحرية هو نهاية لا بداية للروح ، وهى تتخذ الجانب الذاتى وسيلة لهذا التحقق ، والصورة التى تتحقق فيها الدولة بوصفها الكلى الأخلاقى، الذى يضم معا الجانبان الذاتى والموضوعى ، ونشاط الروح كله ليس سوى هذه الغاية أن تصبح الروح واعية بهذه الوحدة ، وأن الدولة ترتبط ارتباطا وثيقا بكل من الدين

---

(١) نفس المرج : ص ٦ .

(٢) نفس المرجع ص ٦٩ .

(٣) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢١٠ -٢١١ .

والفلسفة والفن ، وهنا يذكر هيجل أن دين دولة ما هو الذى يحدد دستورها ونظمها السياسية، كما ينعكس ذلك على الفن والفلسفة[١] .

التفسير الميتافيزيقى لمسار التاريخ

من المألوف أن مسار التاريخ كما ذكر هيجل يكشف عن التقدم سواء فى المظاهر المادية التكنولوجيا أو الفكرية العلمية .

ولكن التقدم فى ضوء التفسير الميتافيزيقى لمسار التاريخ عند هيجل يفيد مفهوما آخر للتقدم يخضع للاعتبارات الآتية :

١- أنه يكشف عن تقدم الروح نحو تحقيق كمالها ، أنه بعد كسر نطاق الطبيعة البحتة تهدف الروح تحقيق حريتها خلال مسار التاريخ ، وذلك بمحاولاتها البلوغ إلى مرتبة الوعى الكامل بذاتها .

٢- يتم هذا اللقاء نحو وعى الروح بذاتها تدريجيا ، ومنطق الجدل أو الديالكتيك هو وحده الذى يكشف النقاب عن هذا المسار التاريخى .

٣- لايفيد هذا التقدم انتقالا من النقص إلى الكمال ، ذلك أنه وفقا لمنطق الجدل القائم على التناقض ، فإن النقص يحوى فى طياته معنى الكمال ، ومن ثم فإن مسار التاريخ يتخذ مظهرا أقرب إلى الانتقال من القوة إلى الفعل[٢] .

الأساس الجغرافى للتاريخ

يشير هيجل إلى أهمية الموقع الجغرافى بالنسبة لأحداث التاريخ والأثر الذى تتركه العوامل الطبيعية على انتاج وروح شعب ما . ويتجه هيجل إلى أنه ينبغى ألا نبالغ فى تقدير هذا الأثر ولاتغفله كل الإغفال[٣] .

وقد استبعد هيجل المنطقة المتجمدة أو المنطقة الحارة من دراسة تاريخ العالم ، لأنهما ليستا مواقع مناسبة لظهور التاريخ ، كما استبعد الأمريكتين واستراليا بدعوى أننا لم نعرف عنهما شيئا إلا حديثا ، وعلى هذا فإن مسرح التاريخ الحقيقى فى نظره هو المنطقة المعتدلة أى العالم القديم أفريقيا وآسيا وأوربا .

---

(١) هيجل : المرجع السابق ص ٧٠ .

(٢) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢١٢ .

(٣) هيجل : المرجع السابق ص ٧١ - ٧٢ .

ويصف هيجل أفريقيا بأنها الأرض المرتفعة ، وأن آسيا هى منطقة السهول والوديان ، وأما أوربا فهى تمثل المنطقة الساحلية فى تقسيم هيجل الجغرافى ، وعلى هذا فسكان آسيا وأفريقيا يعيشون معيشة قبلية تبدو فيها صفات الكرم من ناحية ، وصفات النهب والسلب من ناحية أخرى .

ويضرب هيجل الأمثلة على هذه الصفات فيذكر غزوات المغول الزاحفين من وسط آسيا وتدميرهم كل ما وجدوه فى طريقهم ، ويذكر شراسة زنوج أفريقيا ضد أعدائهم سواء أثناء الحروب أو ضد الغزاة بينما يعمل سكان السهول فى مصر والعراق والهند والصين على أن تنشأ الممالك والدول حيث تكون الزراعة هى مصدر الرزق للسكان .

ويصف هيجل أوربا بالمنطقة الساحلية التى يعمل سكانها بالتجارة وركوب البحر ، باعتبار هذه القارة بلادا ساحلية ، وأما حياة الأوروبيين الاجتماعية فأنها تنعكس على الحرية الاجتماعية .

تعليق

وخلاصة القول أن هيجل قد دفعت أفكاره بالعلوم الاجتماعية إلى الأمام دفعة قوية فى هذا العصر ، وأعنى خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وإن كان المؤرخون يأخذون على هيجل إنكاره لنظريةالتطور ، كما يعيب المؤرخون على هيجل قصر حقل الدراسة التاريخية على النظم السياسية وتمجيده للحضارة الجرمانية ، كأن دعوته تلك هى البداية للشعور الألمانى ، والتعالى العنصرى الذى جلب الكوارث فيما بعد على الألمان والبشرية جمعاء[١].

كما انتقد آخرون هيجل لأن أفكاره بلغت الذروة فى التجريد إلى حد لم يصبح للمادة التاريخية فيها إلا أضيق مجال ، وهو يبرر ذلك بالسمو بالمضمون التجريبى إلى مرتبة الحقيقة الصورية ، ومن ثم بالسمو بالإمكان إلى مرتبة الضرورة .

وقد جعل ذلك نظرية هيجل تفتقر إلى المادة التجريبية وإلى الحقيقة الموضوعية سواء فى أحكامه على الشعوب ، أو فى تصوره لمسار التاريخ إذ تجاهل حضارات بأكملها أو أبخس من دورها لمجرد أفكار مسبقة[٢] .

---

(١) د. اسحاق عبيد : معرفة الماضى ص٨٣-٨٤ .

(٢) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص٢١٥ .

وعلى هذا فيمكن أن نشير إلى أوجه القصور فى نظرة هيجل إلى فلسفة التاريخ فى النقاط الآتية ٠

١- يذكر هيجل أن البرهان على القضية الأساسية التى ساقها وهى «أن العقل يحكم التاريخ» ينتمى إلى مجال الفلسفة النظرية بصفة عامة والمنطق بصفة خاصة ، فكيف يمكن فى هذ الحالة أن يقول لنا أنها مستخلصة من دراسة تاريخ العالم ، لأننا إذا درسنا الأحداث التاريخية فسوف يتمثل التاريخ أمامنا بوصفه مسارا عقليا .

٢- إذا كان هيجل قد عرف الشئ الكثير عن المسار الذى ينبغى أن يسلكه التاريخ قبل أن يعرف أية أحداث تاريخية على الإطلاق ، فهو يعرف مثلا أن التاريخ ينبغى أن يكون تحققا تدريجيا للحرية ، ويعرف كذلك أن هذه العملية يجب أن تتم فى أربع مراحل متمايزة ، وإذا اقتضى الأمر فانه يقدم براهين فلسفية لهذه القضايا لأنه يعلم منذ البداية أن التاريخ هو تقدم الوعى بالحرية .

٣- إذا كان هيجل يحدد لنا من البداية أن التاريخ هو تقدم الوعى بالحرية فان المراحل التى تمثلها لابد بالتالى أن تكون مراحل تدريجية فى تقدم لهذا الوعى ، بمعنى أن الشرق لابد أن يكون ممثلا لمرحلة دنيا عما تمثله الحضارة اليونانية لا لأن أحداث التاريخ تقول ذلك ، بل لأن مسار الوعى يحتم ذلك .

٤- حين يتحدث هيجل عن نظام الطبقات المقفلة فى الهند فأنه يرى أن النظر إلى الامتيازات بين الطبقات على أنها طبيعية يجعل الرابطة فى المجتمع عشوائية هوجاء ونشاطا عابرا عاجزا عن أن ينشئ تاريخا لأنه يؤدى إلى استبعاد عنصر الأخلاق .

ولكن السؤال الذى يلح على ذهن القارئ فى الحال هو ألم يكن نظام الرق عند اليونان قائما بدوره على امتيازات طبيعية من وجهة نظر كل من أفلاطون وأرسطو ذاتها ؟ وهل أدى ذلك إلى اختفاء عنصر الأخلاق من الحياة اليونانية ؟ ألا يعد هذا التناقض نقطة ضعف فى مفهوم التاريخ عند هيجل ، وفى تعليله لطريقة ظهور التاريخ وللأمم التى يوجد لها تاريخ ؟

٥- أحاديث هيجل عن الهنود الحمر وعن الزنوج تشير السخط والحنق وتمثل نظرة غير إنسانية على الإطلاق كقوله : ضعف بنية الهنود وكسلهم وغبائهم ، وأنهم غير أهل للاستقلال الذى على الأوروبيين أن يقضوا وقتا طويلا لبثه فيهم وسهولة تقبل الزنوج للروح الأوربية واستبعادهم للعمل فى الأعمال الشاقة[١] .

---

(١) هيجل : المرجع السابق ص ٧١ – ٧٦ .

٦- جعل هيجل التاريخ يقف عند الحاضر ، وإن كان هذا يعد مقبولا من المؤرخين فانه غير مقبول من فلاسفة التاريخ ، حيث يبدو أنه قصد أن التاريخ قد توقف مساره عند الدولة الألمانية لن يبرحها أو يتعداها إلى غيرها ، وأن فلسفة تتوقف بالتاريخ عند الوقت الحاضر لهى أشبه بوهم من يتصور قرب نهاية الانسان على الأرض لمجرد أن فلاسفة الغرب قد قسموا التاريخ إلى قديم ووسيط وحديث .

٧- تصور هيجل التقدم بمنطق ميتافيزيقى غريب ، إذ أنه جرد التقدم من كل مضمون له ، فلا هو مادى يتمثل فى السيطرة على الطبيعة والارتفاع بمستوى المعيشة وتحسين أساليب التكنولوجيا ولا هو أرتقاء فكرى روحى يتبلور فى الابداع الفكرى والتسامى الدينى والخلقى.

٨- تقوم فلسفة هيجل التاريخية على أصول ميكافيلية ، بعد أن جعل التبرير ميتافيزيقيا فنظريته لا تعبأ بالأخلاق ولاببؤس الشعوب ، ولقد أصبحت نظريته التاريخية جزءا من أيديولوجية أبشع النظم السياسية وأكثرها تعصبا وبربرية ، إنه النظام النازى[1] .

٩- لم يعر هيجل إلا اهتماما ضئيلا نسبيا للأشخاص الأفراد فى التاريخ ، وأما فى تاريخ العالم كما قال فإن الأفراد الذين علينا أن نتعامل معهم هم الشعوب والوحدات الكلية التى هى الدول ، والأشخاص الأفراد يحققون حريتهم فى الدولة .

١٠- وجهت الاعتراضات إلى رأى هيجل القائل بأن التطور الذاتى للمطلق قد بلغ هدفه سياسيا فى دولةبروسيا الموجودة فى أيامه .

١١- أعلن هيجل بأن تاريخ العالم بكل ماحوى من مشاهد متغيرة يفرضها علينا مدوناته السنوية المسماة بالحوليات ، إنما هو عملية التطور وتحقيق الروح . وهذا هو التبرير الحق لسماح العدالة الإلهية بوجود الشر فى العالم ، أى تبرير وجود الله فى التاريخ .

١٢- شاع فى القرن التاسع عشر كله شعور عام بأن المذهب المثالى الألمانى والمذاهب المماثلة المشتقة منه فى البلاد الأخرى تتصف بالتفاؤل ، وذلك لأن فكرة وجود عملية جدلية يتم بها التغلب على المعارضات بدخولها فى توليفات اوسع منها لما يتفق والإيمان بالتقدم البشرى[2].

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص٢١٦ .

(٢) آلبان ج . ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه .. ص ١٧٠ .

ثانيا : كارل ماركس والمادية التاريخية

مقدمة

يذكر الفيلسوف كارل ماركس أنه أمسك بديالكتيك هيجل ثم قلبه رأسا على عقب باعتبار أن ديالكتيك هيجل يبدأ بالفكر ويتدرج إلى الطبيعة ، أما هو فإنه ينادى بالعكس تماما إذ التاريخ عنده هو الأعمال التى عبر بها الإنسان عن أفكاره ، وأن فصل التاريخ عن التاريخ الطبيعى والصناعة هو بمثابة فصل الروح عن الجسد .

ويضيف كارل ماركس أن الطبيعة هى المنبع الذى تشتق منه بيئة التاريخ ، وهى التى أملت ضرورات منها الظاهر ومنها الكامن فايقظت العقل ونشطته فيأخذ فى تعبير عالم الطبيعة وفهم أسرارها ، بعكس هيجل الذى يرى أن المنطق هو الذى يحدد البيئة التى يتم فيها أداء هذا العمل[1] .

ومع ذلك فانه مع معارضة المادية التاريخية للهيجلية فى المذهب فإنها تتبنى منهجه وتعده الصورة الوحيدة للمنهج اللازم ، وإن كان تعارض المذهبين سوف يؤدى إلى اختلاف المقدمات والنتائج معا حيث أن منهج الماركسية هو الديالكتيك الهيجلى ومذهبها هو المادية وإن اختلف فى مفهومها عن سائر المذاهب المادية فى الفلسفة ، وإن انبثاق الماركسية عن الهيجلية مع ما بينهما من تباين ، إنما كان تطبيقا لقانون التناقض على الفلسفة الهيجلية برمتها[2] .

وهكذا نستطيع القول أن كارل ماركس يرى أن القوى الحقيقية التى تحكم التطور التاريخى فى جميع حالاته تأتى من تحدد سلوك الإنسان وهو يتصرف متأثرا ببعض الدوافع الاقتصادية وأن الحالة الاقتصادية هى التى تحدد بصفة محددة النظم الأخلاقية والدينية والاجتماعية والسياسية .

وأضاف ماركس بالقول بأن التغيرات الاجتماعية التى تطرأ على المستويات الأخلاقية والثورات السياسية ماهى إلا نتائج لتغيرات فى العلاقات الاقتصادية ، وهذه بدورها تنشأ من عدم انسجام وسائل الإنتاج مع طرق التوزيع ، وقد أدى ذلك إلى أن أصبحت النظم

---

(١) د. اسحاق عبيد : معرفة الماضى ص٨٤ - ٨٥ .

(٢) د. أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ ص ٢٢٠ .

الاجتماعية غير ملائمة مع النظم الاقتصادية ، كما أدى إلى قيام نوع من التوتر الاجتماعى الذى ينتهى عادة بقيام ثورة تصحح فى ظلها الأوضاع القائمة[١] .

ويسوق كارل ماركس الأمثلة من التاريخ على صدق نظرية المادية التاريخية بأن الأحداث التاريخية تمثل صراعا بين الطبقات الاجتماعية الاقتصادية يؤثر فى نظم المجتمعات وتطورها بل وفى شكل هذه المجتمعات ، وأن التاريخ يذكر بأن هذا الصراع ينتهى دائما على صورة واحدة هى انتصار الطبقة العاملة باعتبارها أكثر الطبقات عددا والأكثر بؤسا .

كما أن نظرية المادية التاريخية تؤمن بنظرية التطور للعالم «دارون» تلك النظرية التى أجبرت مفكرى القرن التاسع عشر على الإيمان بأن حالة الجنس البشرى الحاضرة ليست إلا نتيجة لسلسلة طويلة من تبدلات دائمة التعاقب تتولد بمقتضاها كل حالة عن سابقتها[٢] .

عاش كارل ماركس خلال سنوات القرن التاسع عشر ، ذلك القرن الذى شهد تطورات سياسية واقتصادية واجتماعية ليس فقط فى أوربا ، أو فى ألمانيا موطن ماركس على وجه الخصوص ، بل وأيضا فى أنحاء العالم القديم والجديد معا .

وقد تمثلت التطورات السياسية فى ظهور ما عرف بالاتحاد الأوربى عام ١٨١٥م عقب التسوية الأوربية التى عالجت تأثيرات حروب الثورة الفرنسية والإمبراطور نابليون بونابرت ذلك الاتحاد الذى شمل كلا من انجلترا والنمسا وبروسيا والروسيا والذى ظل سيفا مسلطا للرجعية ضد الحركات القومية والديمقراطية فى أوربا معظم سنوات القرن التاسع عشر حتى أمكن تحقيق الوحدة الإيطالية والاتحاد الألمانى تطبيقا للمبدأ القومى عام ١٨٧٠م .

كما تمثلت التطورات السياسية أيضا فى ازدهار الحركة الاستعمارية الأوربية خارج القارة بصورة وصفت بالتسابق الاستعمارى لاقتسام أفريقيا وآسيا بين الدول الصناعية الأوربية وفى هذا المجال شهدت القارة الأوروبية عقد مؤتمرات فى فيينا وفيرونا ثم مؤتمر برلين عام ١٨٧٨م ومؤتمر برلين عام ١٨٨٤/ ١٨٨٥م .

وأما التطورات الاقتصادية فقد كان على رأسها ازدهار الحركة الصناعية فى أوربا خلال القرن التاسع عشر نتيجة لازدهار الثورة الصناعية التى بدأت بأوربا فى القرن الثامن عشر ،

---

(١) د. مصطفى الخشاب : النظريات والمذاهب السياسية ص ٢٦٠ .

(٢) د. اسحق عبيد : المرجع السابق ص ٨٤ .

وما تطلبته من البحث عن المواد الخام واقامة المصانع والبحث عن الأسواق لتصريف المنتجات الصناعية ، وما ارتبط بذلك من ازدهار حركة المصارف المالية وزيادة رؤس الأموال العاملة فى مجالات الصناعة .

وبالنسبة للتطورات الاجتماعية فقد شهد القرن التاسع عشر انهيار النظام الاقطاعى تماما وبالتالى انتهاء الطبقة الاجتماعية الاقطاعية تحت ضربات البرجوازية فى ثورات متتالية شهدتها أوربا بدأت بالثورة الفرنسية الكبرى عام ١٧٨٩م . وظهور طبقة اجتماعية جديدة هى الطبقة الرأسمالية التى أصبحت تمتلك رؤس أموال ضخمة ناتجة من العمل فى الصناعة والتجارة والمصارف .

كما شهد القرن التاسع عشر ظهور طبقة "البروليتاريا" أى الطبقة العاملة فى مجالات الصناعة ، أى العاملين فى المصانع والمناجم وغيرها من أوجه ترتبط بالصناعة ، وهذه الطبقة عانت من سوء استغلال أصحاب المصانع للعمال استغلالا سيئا لتحقيق أكبر قدر من الربح لمصلحة طبقة الرأسمالية دون إعطاء هؤلاء العمال ما يستحقون من رعاية مادية تعليمية أو طبية .

كارل ماركس Karl Marx

حياته

تنسب نظرية المادية التاريخية إلى الفيلسوف اليهودى الألمانى كارل ماركس ، ولهذا عرفت النظرية بالماركسية ، وقد ولد كارل ماركس فى مدينة «تريف» إحدى مدن بروسيا عام ١٨١٨م من أسرة متوسطة من حيث الموقع الاجتماعى يهودية الأصل وإن اعتنق كارل ماركس المسيحية وتعلم فى مدارس وجامعات بون وبرلين وكولونيا وأظهر نبوغا فى الدراسات التاريخية والاقتصادية والقانونية .

وقد عمل كارل ماركس صحفيا ، غير أن نزعته الثورية أدت إلى تعطيل الصحف التى عمل بها ، كما شارك فى الحركات الثورية بأوربا كثورة عام ١٨٤٨م فى ألمانيا ضد الرجعية النمساوية وسيطرة أمراء الإمارات الألمانية الأوتوقراطية ، مما عرضه للطرد من ألمانيا فذهب إلى بروكسل عاصمة بلجيكا حيث تعرف على «فريدريك إنجلز» فى نفس العام (١٨٤٨م) ، وكان «إنجلز» يتفق مع ماركس فى الروح الثورية وفى الاتجاه للدعوة للإشتراكية ، وقد أصدر الاثنان معا «البيان الشيوعى» .

ومن بروكسل زار كارل ماركس فرنسا وكانت إقامته فيها سببا فى توثيق صلته بالاشتراكيين الفرنسيين المعروفين أمثال «كابيه» الشيوعى اليوتوبى» وبرودهون» الفيلسوف الفوضوى ، "ومازينى الإيطالى ، «وباكونين» الفيلسوف الشيوعى الفوضوى وغيره ، وأخيرا استقر به المقام فى انجلترا حيث عاش فى لندن من عام ١٨٤٩م حتى نهاية حياته (حوالى ٣٤ سنة) حيث توفى عام ١٨٨٤م ويقال أنه زار باريس قبل وفاته بقليل وتوفى بجوارها[١] .

وقد كتب كارل ماركس عدة مؤلفات أهمها : نقد الاقتصاد السياسى ، وبؤس الفلسفة ونظرية فائض القيمة ، ونداء إلى الطبقة العاملة فى أوربا ، ورأس المال ، كما اشترك مع انجلز فى إصدار «البيان الشيوعى» الذى انتقد فيه الرأسمالية والاشتراكية الزائفة ، ودعيا فيه العمال إلى الثورة تحت شعار «باعمال العالم اتحدوا» .

وأما فريدريك إنجلز Fredrick Engels فقد عاش فى الفترة الممتدة من عام ١٨٢٠م إلى عام ١٨٩٥م ، وهو انجليزى تمرس فى إدارة الأعمال حيث كان والده مديرا لمصنع نسيج ، وقد عمل انجلز مراسل حربى ، ومؤلف ، الكتب الآتية : الأسرة المقدسة ، الأيديولوجية الألمانية ، البيان الشيوعى ، كما سبق أن ذكرنا .

أفكاره

يخضع المنهج الماركسى فى تفسير التاريخ إلى القوانين الآتية :

أولا : قانون التفسير من الكم إلى الكيف

يذكر كارل ماركس أن التغيير الحادث فى جميع الظواهر الطبيعية والانسانية هو التغيير من الكم إلى الكيف ، ويتم ذلك التغيير طفرة أى دون تدرج ، فانتقال الماء إلى ثلج أو إلى بخار بانخفاض أو ارتفاع تدريجى فى درجة الحرارة إنما يتم طفرة دون أن تحدث مراحل فى عملية التحول ، فالتغير التدريجى فى الكمية لايصاحبه تغير تدريجى فى الكيف ، ويضيف ماركس بأن التغير المفاجئ ينطبق على الإنسان أيضا ولايقتصر على الطبيعة ، وأن ظهور الإنسان نفسه حدث طفرة ، أى أن هناك تحولا جذريا كيفيا فى تطور الكائنات الحية الذى يبدو من الناحية الكمية تدريجيا .

---

(١) د. مصطفى الخشاب : المرجع السابق ص٢٥٦ .

ويؤمن ماركس بأن هذا التغيير المفاجئ أو الطفرة فى تطور المجتمع هو مانسميه باسم الثورة ، فهى من ناحية حصيلة تغير كمى تدريجى ، ومن ناحية أخرى هى تغير كيفى مفاجئ نحو الوضع الجديد حيث تختفى الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية القديمة لتبرز فجأة أوضاع جديدة ، أى انهيار النظام القديم وظهور نظام جديد مكانه[١] .

ويؤكد هذا القانون أن كارل ماركس على خلاف هيجل كان يؤمن بنظرية دارون فى التطور- كما سبق أن ذكرنا - تلك النظرية التى تقول بأن حالة الجنس البشرى الحاضرة ليست إلا نتيجة سلسلة طويلة من تبدلات دائمة التعاقب تتولد بمقتضاها كل حالة عن سابقتها وهذا يعنى أن واجب المؤرخين هو أن يتعقبوا هذه العملية التوليدية التسلسلية ، وأن يوضحوا كل تغير حتى يضعوا أيديهم فى آخر الأمر على تطور الانسانية الكامل[٢] .

ثانيا : قانون تداخل الاضداد وصراعها

يؤكد كارل ماركس أن التناقض هو القوة المحركة للتاريخ الطبيعى والإنسانى معا ، وأن الحركة الآلية مثلا لاتتم إلا بوجود الاضداد : فعل ورد فعل ، جذب ودفع .. الخ . وأن وجود التناقض والصراع بين الأطراف سواء فى عالم الطبيعة أو عالم الإنسان هو سر التطور ، وأن طرفى التناقض يستمد كل منهما وجوده من الآخر .

وأضاف ماركس أن الصراع بين الطرفين هو المضمون الداخلى للحركة والتطور ، وأن المتناقضين يتعايشان فى حقيقة واحدة كالحياة والموت ، والملاك والمستأجرين ، والبورجوازيين والبروليتاريا ، والاستعماريين والمستعمرين ، وكلا من الجانبين المتناقضين يميل فى ظروف معينة إلى الإنتقال إلى الجانب الآخر ، فالبروليتاريا الثائرة تصبح حاكمة بعد أن كانت محكومة وينقلب الملاك إلى مستأجرين لا أرض لهم ، بينما يصبح المستأجرون صغار ملاك[٣] ويفسر موقف كارل ماركس هذا تأثره بنظرية «فورباخ» عن الاغتراب ، تلك النظرية التى

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص٢٢١ .

(٢) د. اسحق عبيد : المرجع السابق ص٨٤ .

(٣) د. احمد صبحى : المرجع السابق ص٢٢٢-٢٢٣ .

تذهب إلى أن حياة الإنسان الفرد تصبح صراعا ضد الشعور بالاغتراب ، وهذا الصراع هو نفسه نشاط الانسان أى تاريخه ، ومعنى ذلك أن الاغتراب هو الذى يحددحرية الانسان .

ويرى ماركس أن صراع الإنسان ضد الاغتراب ينتهى بالوصول إلى مرحلة البرولّيتاريا وأن شعور الإنسان بالاغتراب عن ذاته هو الذى يدفعه إلى السعى لكى يهزم هذا الاغتراب والآلة التى يحطم بها الإنسان هذا الاغتراب هى طبقة البروليتاريا ، أو بمعنى أدق هى الوعى بالذات الذى تصل إليه البروليتاريا[١] .

ثالثا : قانون نفى النفى

يذكر كارل ماركس أن مراحل الحياة فى عالم الطبيعة وعالم الإنسان تتضمن سلسلة من نفى النفى ، كل مرحلة تنفى سابقتها ، وليس النفى فناء وإنما هو هدم وبناء ، حيث يظهر ما هو أفضل وأكثر تنوعا ، فحبة القمح مثلا حين تنمو ويظهر ساقها تتلاشى وتندثر لتظهر حبات كثيرة .

ويضيف ماركس أنه فى التاريخ الاقتصادى بدأت الحضارة بالملكية ، ثم أصبحت فى مرحلة التطور الزراعى عائقا دون الانتاج ، تتلاشت الملكية العامة لتصبح ملكية خاصة ، التى أصبحت نتيجة التطور الأعلى ، وظهور الصناعة عائقا دون تطور الانتاج ، فكان لابد من العودة إلى الملكية العامة فى صورة تتمشى مع التطور العلمى[٢] .

وهكذا كانت الفلسفة القديمة مادية ، تعتبر المادة مصدر كل شئ ثم جاءت فلسفة روحية تدعو إلى سيطرة الروح أو النفس على الجسم ، وهنا نقول - كما تذهب الماركسية - بأن الروحانية نفت المادية القديمة ، ثم ظهرت مادية حديثة نفت الروحانية .

ويمكن القول أن المنطق التاريخى عند الماركسيين - أتباع النظرية الماركسية - غير نابع من الظوار الطبيعية ، بل ينبع من الحقائق نفسها ، فالرأسمالية هى القضية والديمقراطية هى طباقها والبرولتياريا العالمية هى التركيب فى صيغة الشيوعية العالمية التى تنبعث منتصرة[٣].

---

(١) د. اسحق عبيد : المرجع السابق ص٨٦ .

(٢) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص٢٢٣-٢٢٤ .

(٣) د. اسحق عبيد : المرجع السابق ص٨٧ .

عوامل نظرية المادية التاريخية

تقوم نظرية المادية التاريخية عند الماركسية على العوامل الآتية :

أولا : العمل والإنتاج

تدور نظرية المادية التاريخية لكارل ماركس حول تحليل الرأسمالية فى الوقت الحاضر والتنبؤ بالشيوعية فى المستقبل . وفى ضوء هذين العاملين (تحليل الرأسمالية والتنبؤ بالشيوعية) يفسر ماركس الماضى منذ أقدم العصور التاريخية بما يحويه هذا الماضى من بيان نشأة الملكية وتكون الأسرة فى المجتمعات البدائية[١] .

وبهذا يكون لب نظرية المادية التاريخية يتمثل فى العمل والإنتاج أو ما يمكن أن نسميه أساس الحياة الاقتصادية ، وفى هذا يقول كارل ماركس : إن طرق إنتاج احتياجات الحياة المادية تكيف المجرى الاجتماعى والسياسى والروحى بصفة عامة .

كما أن فريدريك إنجلز يذكر أن الحد الأول فى قضية التاريخ البشرى بأجمعه هو وجود أفراد من البشر أحياء ، على أن طبيعتهم تتوقف على الظروف المادية التى تحدد إنتاجهم فتحدد ما ينتجونه وكيف ينتجونه ، ويحدد الانتاج شكل العلاقات بين الأفراد[٢] .

هذا إلى جانب أن العمل فى الماركسية و السبيل الأمثل الذى يكشف لنا عن أسرار الطبيعة فتصبح محسوسة ومدركة ، ويصبح العالم حقلا مفتوحا أمام المصلحة الفردية ومصالح الآخرين ، وأنه لايمكن فصل الطبيعة عن مضمونها الانسانى ، بمعنى أنه لاتوجد طبيعة بدون الإنسان الذى يراها ويلمسها ويتذوقها ويعمل على مظاهرها[٣] .

وتذهب الماركسية إلى أن هناك شرط جوهرى لكل تاريخ هو الانتاج لإشباع الحاجات الطبيعية ، كما أن الضرورة الأولى فى كل نظرية للتاريخ تقتضى مراعاة جميع ما فى هذه الحقيقة من مضامين وأهمية فجميع الدوافع السيكولوجية تدعمها من الباطن الأحوال المادية ، فالناس يصيغون تاريخهم الخاص مهما تكون نتيجته ، وذلك من حيث أن كل فرد يجرى وراء غايته المرغوبة شعوريا .

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٣٣١ .

(٢) آلبان ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه ص ١٨٨ .

(٣) د. اسحق عبيد : المرجع السابق ص ٨٦ .



وقد نظر كارل ماركس إلى التاريخ على أنه سجل الصراع بين الطبقات المختلفة فى المجتمعات ، وقد درس ماركس التاريخ ، واستخلص من هذه الدراسة نتائج معينة تدعو لجعل التاريخ بماضيه وحاضره ومستقبله نظاما يحمل فى طياته مصائر محتومة كالقدر .

وفى ذلك يقول ماركس : إن الإنسان منذ وجد على وجه الأرض يجاهد من أجل العيش ضد الطبيعة وضد أخيه الإنسان ، وهو فى جهاده هذا يطور أساليبة لأن ما يشغله فى حياته هو تحقيق بقائه ، وبهذا التطوير يتقدم المجتمع فتظهر القرى والمدن بعد استقرار الإنسان .

وهذا فى رأى الماركسية يشير إلى أن الإنسان يتصرف ويسلك متأثرا بالدوافع الاقتصادية التى تحدد ، من وجهة نظر ماركس ، النظم الاخلاقية والدينية والاجتماعية والسياسية ، وذلك نتيجة الصراع ضد الطبقة المستغلة صاحبة رأس المال التى تسيطر على الحكم .

كما يذكر كارل ماركس أنه نتيجة لاستغلال أصحاب رأس المال كان هناك وسيظل هناك صراع بين هؤلاء وبين طبقة العمال التى سوف تنتصر فى هذا الصراع حسب قانون التطور الاجتماعى الذى استنتجته من التاريخ .

وأضاف ماركس أن هذا الصراع سوف يؤدى إلى نتيجة حتمية محققة ، وهى فناء الرأسمالية وفى هذا قال عبارته المشهورة : إن الرأسمالية تنمى بذور فنائها ، والحياة الاقتصادية الحاضرة تحمل فى ذاتها بذور الحياة المستقبلة وهى معرضة للزوال بفعل القوانين الاقتصادية التى تخضع لها[1] .

ويؤكد ماركس أن الصراع القائم الآن هو صراع بين طبقة الرأسمالية والطبقة العاملة وأن الطبقة العاملة سوف تنتصر كما انتصرت البورجوازية فى صراعها ضد الإقطاع وعندما تنتصر الطبقة العاملة يصل المجتمع إلى مرحلة لاتستغل فيها طبقة أخرى ، لأن الطبقة الواحدة لاتستغل نفسها ، وهى الوسيلة الوحيدة لخلق التوازن فى المجتمع وقيام التعاون بدل الصراع والتنافس القائمين حاليا .

ويرى كارل ماركس أن مصير الإنسان هو الذى دفعه إلى المساهمة فى هذا التطور التاريخى الهائل ، فقد اجتاز الإنسان المراحل السابقة وبقيت أمامه المرحلة الأخيرة وهى مرحلة الصراع بين طبقة الرأسمالية المستغلة وبين الطبقة العاملة (البروليتاريا) .

---

(١) د. مصطفى الخشاب : المرجع السابق ص ٢٦٠-٢٦١ .

وتمثل نظرية ماركس فى المادية التاريخية المجتمع على شكل دائم التطور والتقدم ولاجمود فيه ، فيقام نظام اجتماعى مكان نظام آخر مع ما اعترضت سبيله من عقبات ولكن النظام القديم لايزول إلا بعد أن يستكمل نموه ، فإذا زاد نمو المجتمع على نحو ذلك النظام القديم فأنه يخلعه كما يخلع الإنسان الثوب الذى بلى وأخذ يضيق ، ويستبدله بثوب جديد فضفاض ، والثوب الجديد يقوم على إلغاء الملكية وهدم الفوارق الطبقية ، ومن ثم لايكون هناك مجال للصراع بين الطبقات الاجتماعية ، أى أن قيام النظام الشيوعى نهاية لتطور المجتمع[١] .

ثالثا : الدين

يذكر ماركس أن الدين ليس سببا ولكنه نتيجة غربة الإنسان عن ذاته ، وأنه لابد من اقتلاع تلك الأسباب التى قيدت الإنسان على هذا النحو ، ولقد تجاوز ماركس القول بأن الدين من صنع الإنسان إلى بيان كيف أن الدين من نتاج العوامل الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية والأنظمة السياسية ، وأن الإنسان بجميع مظاهر نشاطه الفكرى بما فى ذلك الدين وأنظمته الاجتماعية وليد العلاقات الاجتماعية المادية[٢] .

وقد هاجم كارل ماركس الدين لأنه - كما يذكر - أخفق فى إدراك أن الإنسان هو وليد صلاته الاجتماعية ، والدين عند الماركسيين هو أيضا إنتاج اجتماعى .. وفسر الماركسيون ذلك بأن الإنتاج أو النشاط المادى للإنسان هو الذى يخلق مجتمعه وصلاته الاجتماعية سواء كان هذا فى الأرض فى ظل نظام الاقطاع أو فى المصنع فى ظل المجتمع الصناعى الرأسمالى ومن هذه الصلات الاجتماعية تتولد المبادئ والأفكار والفئات ، وعلى هذا فان الأفكار والفئات التى من هذا النوع منتجات تاريخية ومتحولة تبعا لتبدل الظروف الاجتماعية .

كما أن الماركسية لاتعترف بأى اله لابوصفه خالقا فى التاريخ ولابوصفه عناية ، وأن الدين المنطوى على الإيمان بهذه الأشياء يعد عند الماركسيين خزعبلات تبنتها الأقلية لتستغل الأغلبية وذلك بتحويل انتباه الغالبية إلى ما فى الحياة الآخرة من سعادة وحسن جزاء وقد استولت الأقلية على مقاليد السلطة الأرضية ، واستمتعت بما احتوته الأرض من أفانين الترف التى ينتجها عمل الغالبية[٣] .

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص٢٣٥-٢٣٦ .

(٢) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص٢٣٨ .

(٣) آلبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص١٨٩ .

رابعا : العالمية

تتميز الماركسية بأنها فلسفة عالمية ليس للوطنية أو الجنسية فيها اعتبار خاص كما أنها دعت البروليتاريا - أى الطبقة العاملة - فى جميع أقطار العالم إلى الاتحاد فى النضال من أجل تحقيق مصالحها المتعارضة مع مصالح الطبقة الرأسمالية .

وقد ظهرت هذه الدعوة العالمية فى مؤلف ماركس الذى شاركه فيه إنجلز وصدر تحت عنوان "المانيفستو" أو المنشور الشيوعى ، حيث ختما هذا المنشور بعبارة "ياعمال العالم اتحدوا" بحيث يكون تحركهم قائما على أساس التضامن والانسجام التام فى الفكر والعمل .

ويرجع إلى ماركس الفضل فى إنشاء أول نواة للدولية الإشتراكية ، فقد رأس عام ١٨٦٢م "جماعة العمل الدولية" التى اعتبرت بمثابة الدولية الأولى[١] .

تعليق

ويمكن أن توجه لنظرية المادية التاريخية (الماركسية) الانتقادات التالية :

١- انتقد المسيحيون إهمال الماركسية للدين باعتباره العامل الروحى الدافع للحياة الاجتماعية بين الأفراد وتنظيم أمورهم الاقتصادية ، حيث دعت المسيحية إلى الاهتمام بالفقراء والقضاء على الاستغلال والحث على التعاون والأخاء وتحقيق العدالة الاجتماعية والتكامل الاجتماعى وبذل الجهد ، وكل ذلك فى إطار من الأخلاق التى يرضى عنها الله والناس .

كما انتقد المسلمون أيضا إهمال الماركسية للناحية الروحية ولإضاعة حق الفرد باسم المجتمع ، وهاجموا دعوة الماركسية إلى الثورة لتحقيق مبادئ معظمها نادى بها الإسلام ودعى إلى الأخذ بأسلوب تدريجى سلمى حسن .

فالإسلام يمنع استغلال الإنسان للإنسان ، والإسلام يدعو إلى التكافل بين المسلمين ، والإسلام يفضل العمل الجمعى على العمل الفردى ، والإسلام لايحرم الملكية الخاصة المبنية على الفطرة وحب التملك بشرط أن يؤدى ما عليها من زكاة . كما أن الأسلام يعتبر الملكية أمانة فى يد الفرد ، والإسلام يدعو الأغنياء إلى التصدق من مال الله الذى آتاهم ،

---

(١) د. مصطفى الخشاب : المرجع السابق ص٢٦٧ .

ويحرم الربا حتى لايستغل الانسان حاجة أخيه الإنسان ، وكل ذلك يتم بأسلوب سلمى دون ثورة أو عنف .

٢- أن إيمان الماركسية بحتمية حدوث صراع بين قوى المجتمع وطبقاته ، وأن الصراع القائم الآن بين الرأسمالية كطبقة متملكة والبروليتاريا كطبقة عاملة ، سينتهى حسب استنتاجه من دراسة التاريخ ، لصالح الطبقة العاملة التى تقيم مجتمعا شيوعيا الذى سيكون آخر مراحل التطور البشرى .

كيف يتفق هذا مع قول ماركس بأن كل نظام يحمل فى طياته بذور فنائه ، أو بذور نظام آخر مضاد له ؟ وكيف يتفق هذا مع أن المجتمع لايتوقف عن التقدم والتغير؟

وكيف يتفق التفسير القائم على أن العامل الاقتصادى هو سبب التطور إلى المجتمع الشيوعى ؟ وأين العوامل الثقافية والاجتماعية والسياسية والروحية .

٣- أهملت الماركسية أثر الناحية الاخلاقية فى تكييف التطور الاجتماعى وتوجيهه ، كما أسرفت فى وصف بؤس الطبقة العاملة فى الوقت الذى أخذت فيه الدول الأوربية تعمل على إصلاح أحوال هذه الطبقة .

٤- يسود الماركسية منطق الحتمية القاسية التى تنعدم فيها حرية الإرادة الإنسانية فالقوى الاقتصادية أقوى من سيطرة الأفراد بل إرادة الطبقات .

٥- أن الماركسية واحدية فى التفسير التاريخى ، إذ تجعل العوامل الروحية والفكرية تابعة للعامل الاقتصادى ، وهى بذلك تغفل الصفة الانسانية والروحية للواقعة التاريخية .

٦- عرض ماركس وانجلز المادية التاريخية باعتبارها تفسيرا لواقع التاريخ وتحليلا علميا له ، ومع ذلك تخلط الماركسية بين عالم الواقع وعالم القيم ، فبالرغم من أنها تنتقد الرأسمالية على أساس ماتتضمنه من متناقضات لا على أساس ما يلحق بالعمال من ظلم ، وأنها تبشر بالشيوعية باعتبار المجتمع الشيوعى هو المجتمع الذى تتحقق فيه السعادة للإنسانية ، فإن الماركسية تمنح العمال أمل تحقيق الفردوس على الأرض ، وهذه نبوة أخلاقية تذرعت لها الماركسية بأسس أدعت أنها أسس علمية موضوعية[1] .

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٤٠-٢٤٢ .





الفصل السادس

القرن العشرين

- مقدمة

أولا : كروتشة

ثانيا : شبنجلر

ثالثا : أرنولد توينبى



أولا : بنيدتو كروتشه

حياته :

ولد وعاش كروتشه فى إيطاليا فى المدة من ١٨٦٦ حتى عام ١٩٥٢م وقد تأثر بالأحداث التى شهدتها أوروبا والعالم أهمها أحداث الحرب العالمية الأولى والأحداث مابين الحربين العالميتين ، وسنوات الحرب العالمية الثانية حتى نهايتها ، بمعنى أنه شهد قمة التطور الصناعى فى أوروبا الذى بناه الإنسان وازدهرت به الحضارة الإنسانية ، كما شهد دور الإنسان الأوروبى فى هدم البناء الحضارى العربى بيده .

وشهد كروتشه إعادة البناء الحضارى الأوروبى على أنقاض مخلفات الحرب العالمية الأولى، كما شهد قيام الانسان الأوروبى بتدمير مابناه من مظاهر وأدوات حضارية ، أثناء احداث الحرب العالمية الثانية ، ليكون عليه إعادة بناء ماضربه من مظاهر الحضارة الغربية المعاصرة انخرط كروتشه في العمل الحكومى فى إيطاليا ، حتى وصل إلى منصب وزير التربية والتعليم فى عامى ١٩٢١ و ١٩٢٢م أى قبل استيلاء بنيتو موسولينى والحزب الفاشى على السلطة ، ثم استبعد من العمل الحكومى حتى إذا انتهى العهد الفاشى عام ١٩٤٣م ألف حزبا سياسيا سماه "الحزب الحر" ثم عاد وزيرا فى الوزارات التى أعقبت سقوط الحكم الفاشى وعضوا فى الجمعية التشريعية أعوام ١٩٤٦ ، ١٩٤٧م .

مؤلفاته :

وما شاهده وعايشه كروتشه من انهيار وتدهور للحضارة الغربية المزدهرة أثار قلقه على مستقبل أوروبا وحضارتها فاتجه إلى التاريخ يستقرئه ليصل إلى أفكاره فى مجموعة من المؤلفات والأنشطة العلمية .

وعن نشاطه العلمى فقد أسس عام ١٩٤٧م ماعرف بالمعهد الإيطالى للدراسات التاريخية وكان قد أصدر مجلة علمية أسماها مجلة النقد حوت آراءه ومعتقداته ودراساته التاريخية والأدبية ، كما أنشأ ماعرف باسم كراسات النقد ، وان كان أشهر مؤلفاته كتابه "فلسفة الروح" الذى قسمه إلى أربعة مجلدات هى :

المجلد الأول : فى علم الجمال .

المجلد الثانى : فى المنطق .

المجلد الثالث : فى فلسفة السلوك .

المجلد الرابع : فى نظرية التاريخ[1].

ويعد كروتشه أشهر من تولى شرح فكرة أصحاب المذهب المثالى عن التاريخ فى القرن العشرين ، وقد عالج التاريخ بصورة محددة . وقد ذكر البعض أن فلسفة كروتشه هى فلسفة الروح ، وأن كان كروتشه استخدم مصطلح الروح بنفس الغموض الذى استخدمه غيره .

ولعل أعظم أهمية لكروتشه تنحصر فى نشاطاته السياسية وفى أبحاثه فى النقد الأدبى ، كما أن أبحاثه فى فن التاريخ وماتزخر به أشكاله العديدة المألوفة من قلة كفاية وانحياز لجانب واحد أعظم قدرا وأثمن كثيرا من معالجته للتاريخ [2] .

ثانيا : أفكار كروتشه

يمكن أن نحدد أهم أفكار كروتشه كما ورد فى مؤلفاته على النحو الآتى :

١- انتقد فلسفة التاريخ التى شرحها من كان قبله من الفلاسفة ، وقال إنها بحث عن تفسير متسامى ، أى عما فى التاريخ من خطط ومقاصد غائية ، حيث يراد كشف وإظهار خطة العالم ، أى تصميم العالم من ميلاده إلى مماته أو من دخوله فى الزمان إلى دخوله إلى الأبدية .

٢- رفض جميع تفاسير التاريخ القائمة على السلاسل العلية للحتمية ، إذ يرى أن كلا من مذهب الجبر فى التاريخ وفلسفة التاريخ يترك خلفه حقيقة التاريخ .

٣- إعترض على أن أشكال التاريخ العام كانت تلجأ إلى الأساطير اللاهوتية أو الطبيعية متخذه منها أصولها ، وتلجأ إلى تنزيلات الوحى والنبوءات أو أهداف الاشتراكية الطبيعية متخذة منها غايات .

عرّف كروتشه مذهبه فى التجريح التاريخى Historieism بأنه التأكيد بأن الحياة والحقيقة هما التاريخ والتاريخ وحده .

---

(١) د. صلاح أبو زيد : التاريخ والتأريخ .. سوهاج ١٩٩١ ص١٤٩ .

(٢) آلبان ج. ويدجرى : المرجع السابق ص١٨٥ .

٥- ينكر كروتشه "فلسفة التاريخ" لسبب بسيط وهو أن الفلسفة تاريخ ، والتاريخ فلسفة- كما يقول - وأن فلسفة التاريخ كانت تعنى - فى معناها الأول الذى كان شائعا فى القرن الثامن عشر - تأملات فنى التاريخ أو كتابة التاريخ مرتبطة بفكرة الإنسانية والحضارة ، أى على نحو أقرب إلى الفلسفة مما كان الحال عليه عند المؤرخين الذين خضعوا لسلطان العقائد الدينية العتيقة ، ولكن هذا الاصطلاح "فلسفة التاريخ" لو حللناه جيدا لوجدناه ينطوى على تكرار وعدم تلاؤم ، لأن التفكير فى التاريخ هو فى ذاته تفسلف ، ولايمكن التفلسف إلا بالرجوع إلى الوقائع ، أى إلى التاريخ ، ولهذا رأى أنه لامحل لفلسفة التاريخ لأن ذلك تحصيل حاصل .

٦- روج كروتشه لنظرية أسماها "التاريخية المطلقة" أوردها فى بحث له بعنوان : معنى الفلسفة بوصفها تاريخية مطلقة " صدر عام ١٩٣٩م أوضح فيه قضيتين هما :

أ- أن الفلسفة لايمكن أن تكون وليست هى فى الحقيقة إلا فلسفة للعقل أو الروح .

ب- أن فلسفة العقل لايمكن إلا أن تكون تفكيرا تاريخيا أو كتابة للتاريخ[١] .

٧- يقوم مذهب كروتشه فى التاريخية يقوم على المبادئ الآتية :

أ- إنكار بقاء الطبيعة عالما قائما بذاته .

ب- الإعتراف بالطابع الروحى أو العقلى للواقع ، كل واقع .

ج- تفسير الروح أو العقل على أنها عملية تطورية ديالكتيكية ، أى عملية لها فى ذاتها مبدؤها الخاص فى الفهم . أى أن الروح تطور .

د- رفض كل نوع من العلو البعد تاريخى ، وتأكيد الهوية بين العقل أو الروح وبين التاريخ.

هـ- رد المعرفة إلى معرفة تاريخية ، ورد الفلسفة إلى لحظة منهجية فى التاريخ[٢] .

و- يشير كروتشه إلى أنه يعنى بالروح روح العصر أى لبابه وشخصيته والجو السائد فيه والأفكار المسيطرة عليه والنظم والتقاليد التى تحكمه ، إذ يقول : إنك لاتستطيع أن تؤرخ

---

(١) مجلة عالم الفكر - المجلد الخامس ، العدد الأول ١٩٧٤ ص ٢٢٦-٢٣٢ .

(٢) مجلة عالم الفكر : المرجع السابق ص٢٣٣ .

لعصر إلا إذا ألمت بروحه على هذا النحو الشامل ، وإنك لاتستطيع أن تؤرخ لرجل إلا إذا ألمت بظروف عصره كلها وتمكنت من الإحاطة بظروفه الشخصية أيضا ، حتى أوصافه الجسمانية لابد من معرفتها ، فهى فى كثير من الأحيان ذات أثر بعيد فى توجيه فكره وحياته. ومعنى ذلك أن التاريخ فى الحقيقة عملية معايشة العصر الذى تكتب عنه ومعايشة الرجل الذى تترجم له وإدراك روح الموضوع أيا كان إدراكا تاما [١] .

---

(١) د. صلاح أبو زيد : المرجع السابق ص ١٥٠ .

ثانيا : شبنجلر Oswald Spengler

حياته ومؤلفاته

عاش شبنجلر فى الفترة من ١٨٨٠ إلى ١٩٣٦م بألمانيا أى أنه عاش عصر ازدهار الثورة الصناعية فى أوروبا بمظاهرها الحضارية . كما عاش فترة الحرب العالمية الأولى وما حدث بها من تدمير للحضارة الأوروبية المزدهرة على يد الانسان الذى بناها .

وقد ولد بمدينة بلاكنبورج الألمانية ثم درس بجامعتى برلين وميونخ ، وتخصص فى العلوم الطبيعية والرياضية ، ومن مؤلفاته مايلى :

١- كتاب انحلال (اضمحلال) الغرب الذى بدأ فى كتابته منذ بداية الحرب العالمية الأولى وصدر الجزء الأول منه عام ١٩٢٠م والثانى عام ١٩٢٢م . ويعد أهم كتبه على الإطلاق حيث تبدأ فيه بمصير الحضارة الغربية .

٢- كتاب البناء الجديد للرايخ الألمانى صدر عام ١٩٢٣م .

٣- كتاب الإنسان والصناعة الفنية : مساهمة فى إيجاد فلسفة فى الحياة وصدر عام ١٩٣٣م .

٤- كتاب السنوات الحاسمة فى ألمانيا وتطور التاريخ العالمى ، وصدر عام ١٩٣٣م .

٥- كتاب عصر الحضارات الأمريكية وصدر عام ١٩٣٦م(١) .

٦- كتاب البروسية والاشتراكية صدر عام ١٩٢٢م .

ولقد عمل شبنجلر بالتدريس والكتابة واعتبره البعض ممهدا للاشتراكية الوطنية فى ألمانيا التى تبناها الحزب النازى بزعامة هتلر ، ولكن شبنجلر أبعد عن السلطة بعد سيطرة هتلر على الأمور فى ألمانيا .

وقد عاش أواخر أيامه فى عزلة ولم يحفل أحد بموته .ولكن كتابه : انحلال الغرب لقى اهتماما كبيرا بعد الحرب العالمية الثانية ، كما أن تنبؤه بمصير الحضارة الغربية كانت من أهم العوامل التى أثارت المؤرخ البريطانى أرنولد توينبى لدراسة التاريخ .

---

(١) د. أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ . الاسكندرية ص٢٤٣ .

حيث شرح معنى المصير بأنه شعور الإنسان بذاته إزاء قوة إنسانية أخرى تتحداه وتجعل وجوده فى خطر ، حينئذ تنبثق الطاقات الكامنة فيه من أجل تأكيد الوجود . وتقتضى فكرة المصير - كما بسطها شبنجلر - عاملين : وجود ذات مستقلة لها كيانها وطابعها المستقل ، ثم وجود أحداث خارجية بينها وبين الذات علاقة تحد فى أغلب الأحيان ، فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات .

أفكاره :

يمكن تحديد أهم أفكار شبنجلر كما جاءت فى كتابه : اضمحلال الغرب The Decline of the West الذى أصدره بين عامى ١٩١٩ و ١٩٢٢م على النحو الآتى :

١- كان الاعتقاد الذائع بين الناس والقائل بأن التاريخ مضمار للتقدم البشرى إلا أن طبيعة الحرب العالمية الأولى حملت شبنجلر على إبداء الشك فى ذلك الاعتقاد .

٢- كان شبنجلر من أنصار المذهب الطبيعى ، حيث لم يكن لديه تصور عن حياة روحية للأفراد بعد الموت ، والتاريخ عنده مقصور على المدة الدنيوية .

٣- أن الثقافات والشعوب واللغات وغيرها تزدهر ثم تشيخ كما تفعل الأشجار والأزهار ولكن البشرية لاتشيخ ، ولكل ثقافة امكاناتها الخاصة الجديدة من التعبير الذاتى ، وهى تنشأ وتنضج وتضمحل ولكنها لاتعود سيرتها الأولى أبدا[١] .

٤- يتخذ شبنجلر جانب المؤرخين الذين يحاولون تأكيد كيان التاريخ إزاء طغيان العلوم الطبيعية ومنهجها فى القرن التاسع عشر ، ومن ثم فانه يستبدل بمقولة العلية مقولة أخرى يراها أكثر ملاءمة لفهم سياق التاريخ إنها مقولة المصير[٢] .

٥- يرى شبنجلر أن نظرية التقدم نتيجة الفعل الانسانى التى كان من القائلين بها كل من ڤولتير وكوندورسيه ، أخطأت فى فهم مسار التاريخ حيث تصورت التاريخ تقدما مطردا للعقل البشرى إلى مالانهاية بينما التاريخ مسرح لعدد كبير من الحضارات يسرى عليها مايسرى على الكائنات الحية تنبت وتنضج ثم تذبل وتفنى[٣] .

---

(١) آلبان ج. ويدجى : المرجع السابق ص ٢٠٥ .

(٢) د. . احمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٤٤ .

(٣) د. عبد الرحمن بدوى : شبنجلر ، مكتبة النهضة ١٩٤٢م ص ٧١ .

٦- انتقد شبنجلر اتخاذ الأوروبيين حضارتهم مركزا ثابتا يدور حوله التاريخ فقسمه إلى قديم ووسيط وحديث ، حيث يتصور الأوروبى أن أوروبا الغربية محوراً ثابتا لشتى الحضارات الإنسانية لا لشئ إلا لأنه يعيش عليها .

٧- يرى شبنجلر أن الحضارة - وليست الدولة كما ذهب هيجل - هى وحدة الدراسة التاريخية أو الظاهرة الأولية للتاريخ العالمى كله ما كان منه وماسيكون لأن الحضارة ظاهرة روحية لجماعة من الناس لها تصور واحد عن العالم وتتبلور وحدة تصورهم فى مظاهر حضارية من فن ودين وفلسفة وسياسة وعلم ، وتشكل هذه الوحدة شخصية حضارية لها خصائصها الذاتية ، ومن ثم لاتتماثل حضارتان [١] .

٨- ويرى شبنجلر أنه إذا كانت لكل حضارة شخصيتها وخصائصها الذاتية فهذا يتضمن أنها مغلقة وليست روحا مطلقة كما تصورها هيجل ، فهذه لاتعبر عن مساره ، وإنما يعبر عن مساره التعاقب الدورى للحضارات . ويسرى على كل حضارة مراحل الميلاد والقوة والانهيار كما تسري على كل موجود حيوى . وبذلك يتكون تاريخ العالم من وضع الحضارات العالمية كل منها إلى جانب الأخرى مستقلة بعضها عن بعض بوصف كل منها ظاهرة مقفلة على ذاتها تجسم روح الحضارة وتعبر عنها[٢] .

٩- كما يرى شبنجلر أنه بالرغم من الخصائص الذاتية لكل حضارة فان المظاهر التى تكشف عنها الحضارة الواحدة تناظر تلك التى تكشف عنها سائر الحضارات . ومن خلال المقارنة بين الحضارات يمكن التوصل إلى مايأتى :

أ- استعادة تركيب عصور مرت ولم نعد نعلم عنها شيئا . إن إعادة تركيب الماضى على هذا النحو يكشف عما عجزت الآثار والوثائق الكشف عنه .

ب- التعرف على إيقاع التاريخ ومساره ومغزاه ، ومن ثم يمكن أن نتجاوز حدود الحاضر للتنبؤ بالمستقبل تنبؤا علميا دقيقا .

ج- لاتبدو الأحداث التاريخية بذلك مفاجئة لنا ، فليست الحرب العالمية الأولى حادثا استثنائيا ولدته نزعات السيطرة والسيادة لدى بعض الأمم والأفراد ، ولاتفسر فى ضوء

---

(١) د. احمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٤٨ .

(٢) د. احمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٤٩ .

العوامل الاقتصادية وحدها . إنما تمثل بذلك نقطة تحول فى الحضارة الأوروبية تناظر الانتقال من العصر الهلينى إلى العصر الرومانى [١] .

١٠- أن الحضارة - كما يرى شبنجلر - روح زاخرة بالإمكانات التى تنطلق إلى أن تستنفد الحضارة إمكاناتها الخلاقة وروحها المبدعة . ولقد اجتازت الحضارة الأوروبية مرحلة الخلق والابداع إلى مرحلة المدينة ، إذ سكنت السورة الحيوية التى كانت تمدها بالإبداع .

١١- ويعتقد شبنجلر أن تلازم عصر تنتشر فيه المذاهب اللادينية مع التوسع الاستعمارى العالمى يعنى أن ذلك عصر تدهور وانحلال [٢] .

١٢- كانت آراء شبنجلر بعيدة عن التحليل العقلى أو الأحكام المرتبطة بالأسباب ، حيث كان يعتقد أن ذلك منهج العلم ، وقد أثر كثيرا فى أرنولد توينبى وغيره من الفلاسفة والمؤرخين الذين جاءوا بعده .

١٣- يرى شبنجلر أن حضارة الغرب قد خلفت وراءها مرحلة الخلق الحضارى ودخلت فى مرحلة التأمل والاستمتاع المادى ، فلم يبق للغرب إلا مرحلة الانحدار أو الأفول ، وقال إن إعادة الشباب إلى حضارة الغرب وتجديدها مستحيل استحالة إعادة الشباب إلى حيوان أو إنسان أدركته الشيخوخة [٣] .

---

(١) نفس المرجع ص ٢٥٠ - ٢٥٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .

(٣) د. صلاح أبو زيد : التاريخ والتأريخ ص ١٦١ .

ثالثا : أرنولد توينبى

معنى التحدى والاستجابة

يعنى التحدى وجود ظروف صعبة تواجه الإنسان فى بناء حضارته ، وعلى قدر استجابة الإنسان لهذه الظروف تكون استجابته إما ناجحة إذا تغلب على هذا المصاعب أو إستجابة فاشلة إذا عجز الإنسان عن التغلب على هذه المصاعب .

ويذكر أرنولد توينبى صاحب النظرية - نظرية التحدى والاستجابة - أن الظروف الصعبة التى تتحدى قدرة الإنسان وتستحثه على العمل لتكوين الحضارة تتمثل إما فى بيئة طبيعية أو ظروف بشرية على النحو الآتى :

١- بالنسبة للبيئة الطبيعية فأنها تستحث - خاصة إذا كانت بيئة قاسية - الإنسان على تغيير موطنه ، أو تعديل بيئته ، إذ الأرض الشاقة والموطن الجديد يشكلان تحديين يستثيران قوى الإبداع فى الإنسان ، أما الذين عزفوا عن تغيير موطنهم أو تعديل طريقة معيشتهم فإن الانقراض هو جزاء اخفاقهم فى الاستجابة لتحدى الجفاف .

٢- وبالنسبة لتحدى الوسط أو الظروف البشرية فيتمثل فى عدوان خارجى من دولة مجاورة أو جماعة بشرية قد يتخذ العدوان شكل غزو خارجى أو قد تكون تهديدا مستمرا يشكل قوة ضاغطة على المجتمع ، وعلى سبيل المثال فان غزو الحضارة الهيلينية أدى فيما بعد إلى إزاحة الإسلام لها من سوريا ومصر ثم القضاء على الدولة الرومانية الشرقية[1] .

٣- وفى إطار الظروف البشرية أيضا نجد حافز القصاص الذى يولد بدوره شرارة الحضارة ، بمعنى أن الجماعة التى تتعرض للعقاب أو القصاص من جانب جماعة أخرى تحاول التعويض عما أصابها من خطر بابتكار أساليب جديدة لفرض وجودها وإثبات كيانها تماما ، مثلما يحدث فى حالة الإنسان الفرد الضرير الذى يجاهد حتى ينجح فى تعويض النقص الذى يعانيه بتنمية حواس أخرى كاللمس والشم والسمع .

ويضرب توينبى أمثلة على ذلك بما حدث عندما اضطهد الرومان الجماعة المسيحية المبكرة من العبيد وفقراء القوم ، فلقد سعى هؤلاء المضطهدون إلى التماسك والتسلح بقوة الإيمان حتى

---

(١) د. أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ ص٢٦٩ .

قدر لهم فى نهاية الأمر أن ينتصروا عندما أصبحت ديانتهم هى الديانة الرسمية للامبراطورية كلها[١] .

ويذكر توينبى أن علاقة الاستجابة بالتحدى تتخذ إحدى صور ثلاثة هى :

أ- أن قصور التحدي يجعل الطرف الآخر عاجزا تماما عن استجابة ناجحة .

ب- أن يحطم التحدى البالغ الشدة روح الطرف الآخر .

ج- أن يصل التحدى إلى درجة معقولة تستثير الطاقات المبدعة ، وهذه وحدها الاستجابة الناجحة .

ولكن هذه الاستجابة تشكل بدورها تحديا للطرف الأول تحمله على الدخول فى مرحلة صراع جديد ، أى من حالة الين - بقصد بها الركود - إلى حالة اليانج (يقصد بها القوة الدافعة) ، مرة أخرى حتى يصبح الفعل ورد الفعل إيقاعا منتظما يحمل كل طرف على محاولة ترجيح كفة ميزانه لا الوقوف بها عند حالة التوازن[٢].

ويؤمن توينى أنه كلما إزداد التحدى تصاعدت قوة الاستجابة حتى تصل بأصحابها إلى مايسميه باسم الوسيلة الذهبية ، فمثلا أمام اشتداد موجات التحدى المتمثلة فى مواكب غزو الاسكندر الأكبر والقياصرة الرومان من بعده أخذت الاستجابات تعبر عن نفسها الواحدة بعد الأخرى فى شكل "الزراد شتية الفارسية" ثم المذاهب المهرطقة من نسطورية (أتباع نسطور) و«مونوفيزية» - أصحاب مبدأ الطبيعة الواحدة للسيد المسيح .

ويضيف توينبى بأن جميع هذه الأشكال من الاستجابة لم توفق لأن استجاباتها كانت من صنف تحدياتها حتى جاء الإسلام وانتصر على هذا التحدى الهلينى وأعطى الشام حضارة عالمية فى شكل الخلافة الأموية ، ثم الخلافة العباسية من بعدها ، وانهيار الكيان الهلينى (البيزنطى آنذاك) أمام تلك القوة الفتية[٣] .

---

(١) د. اسحاق عبيد : معرفة الماضى ص ١٢٨ ١٢٩ .

(٢) د. احمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٧٠ .

(٣) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٣٠ .

الظروف المعاصرة

عاش أرنولد توينبى من ١٨٨٩ إلى عام ١٩٧٣م أى أنه شهد تطورات خطيرة فى العالم فى تلك الفترة فقد جاء إلى الحياة وقد بلغت الثورة الصناعية أوجها ، كما اتسعت الأطماع الاستعمارية العالمية فى البلاد التى كانت مهدا للحضارة القديمة مثل مصر والهند والصين والعراق والشام وغيرها إلى جانب بقية شعوب القارة الأفريقية والقارة الآسيوية .

كما شهد أرنولد توينبى اندلاع الحرب العالمية الأولى سواء فى أوربا أو فى الشرق الأوسط، تلك الحرب التى قادتها العسكرية الألمانية وسط تحالفات واتفاقيات بين أطراف الصراع فى أوربا المتمثلة فى انجلترا وفرنسا والروسيا وإيطاليا ، تلك الحرب التى انتهت بتوقيع العقوبات على ألمانيا المنهزمة وكانت عقوبات قاسية تجعل من الصعب على الألمان الاستمرار فى الخضوع لها دون محاولة تغييرها ولو بالقوة .

كما شهد أرنولد توينبى اندلاع الحرب العالمية الثانية بين معسكرين حضاريين حضارة حديثة فى غرب أوربا وشرقها وفى أمريكا وفى شرق آسيا ، معسكر يتمثل فى الحضارة الجرمانية ومعه حضارة اليابان فى الشرق الأقصى إلى جانب الحضارة الإيطالية المعاصرة وريثة الحضارة اللاتينية القديمة ، والمعسكر الثانى يتمثل فى الحضارة الأنجلو سكسونية إلى جانب الحضارة الفرنسية المعاصرة مع الحضارة الأمريكية المزدهرة إلى جانب حضارة الاتحاد السوفيتى بشرق أوربا .

لقد عايش أرنولد توينبى الصدام بين المعسكرين الحضاريين المتصارعين ، وشاهد الدمار الذى تخلف عن هذا الصدام فانفعل بالأحداث المعاصرة وشعر بالقلق عن مصير الحضارة الغربية المعاصرة من الزوال ، فانكب يدرس الحضارات القديمة لمعرفة أسباب تدهورها وفنائها .

أرنولد توينبى Arnold Toynbee

حياته

ولد أرنولد توينبى عام ١٨٨٩م فى انجلترا ، ودرس اللغتين اليونانية واللاتينية ، وأحاط بالحضارة الهيلينية التى تعتبر فى رأيه أساسية فى فهم الحضارة الغربية المعاصرة ، وعايش أحداث الحربين العالميتين الأولى والثانية فانفعل بها ، وجاءت نتيجة ذلك موسوعته الضخمة "دراسة للتاريخ" التى قضى فى تأليفها حوالى ٤٠ سنة من عام ١٩٢١م إلى عام ١٩٦١م فى

عشرة مجلدات اختصرت بعد ذلك إلى أربعة مجلدات ترجمت إلى اللغة العربية بمعرفة الأستاذ فؤاد شبل .

وقد ألف أرنولد توينبى عدة كتب أخرى هى : تاريخ الحضارة الهيلينية ، معالجة مؤرخ للدين ، محاكمة الحضارة ، الحرب والحضارة ، أمريكا والثورة العالمية ، الثورة الصناعية ، التجربة الحاضرة فى الحضارة الغربية ، العالم والغرب[١] .

أفكـاره

يشير أرنولد توينبى إلى أن ميدان الدراسة القابل للفهم بذاته هو المجتمع الذى يضم عددا من الجماعات من النوع الذى تمثله بريطانيا ، لابريطانيا وحدها ، ولكنه يضم فرنسا وأسبانيا وهولندا وبلجيكا والبلاد الاسكندنافية وغيرها .

ويضيف أن العوامل المؤثرة فى المجتمعات لم تكن قومية الطابع ولكنها صدرت عن أسباب أوسع مدى تؤثر على كل جزء من الأجزاء ، كما أن المجتمع الذى يضم هذه الأجزاء يجابه أثناء حياته مشكلات متتابعة تفرض على كل عضو فيه أن يحلها لنفسه على خير ما يستطيع ، وتعتبر كل مشكلة تحديا لعضو المجتمع تفرض عليه محنة يجتازها ، وتؤدى تلك السلسلة من المحن إلى تمايز أعضاء المجتمع بالتدريج بعضهم عن بعض[٢] .

كما أن أرنولد توينبى يرى أن حقل الدراسة التاريخية متسع للغاية ولاحدود له ، ولكن على المؤرخ أن يستبعد ويميز الوحدات الحضارية ، ويقوم بدراسة العلاقات على المستويين الخارجى والداخلى ويركز توينبى اهتمامه على مجتمع غرب أوربا المسيحى فيدرسه دراسة تراجعية حتى يصل إلى جذوره الأولى ، ثم يطبق نفس المنهج على الحضارات الأربع المتبقية التى هى أكثر قدما من حضارة غرب أوربا ، ويفيض فى دراسة العلاقة بين هذه الحضارات الخمس[٣] .

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٥٩ .

(٢) أرنولد توينبى : مختصر دراسة التاريخ جـ١ ص ٧ .

(٣) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٢١ .

ويذكر أرنولد توينبى أن هناك خمس مجتمعات حضارية قائمة حتى اليوم هى :

١- مجتمع مسيحى كاثوليكى وبروتستانتى تمثله شعوب أوروبا الغربية .

٢- مجتمع مسيحى أرثوذكسى فى جنوب شرقى أوروبا وآسيا .

٣- مجتمع إسلامى يمتد من المحيط الأطلسى عبر شمال أفريقيا والشرق الأوسط حتى الواجهة الخارجية من سور الصين العظيم .

٤- مجتمع هندوكى فى القسم الاستوائى من الهند .

٥- مجتمع الشرق الأقصى فى المنطقتين شبه الاستوائية والمعتدلة الممتدة بين المنطقة القاحلة فى غرب آسيا والمحيط الهادى .

كما أضاف أرنولد توينبى أننا أمعنا النظر فإنه يمكن أن نميز كذلك مجموعتين تبدوان كبقايا متحجرة من مجتمعات مشابهة اندرست (أى اختفت) فى الوقت الحاضر هما :

أ- المجموعة الأولى تشمل المسيحيين المينوفيستيين (القائلين بالطبيعة الواحدة للسيد المسيح) فى أرمينيا وما بين النهرين ومصر والحبشة ، والنساطرة المسيحيين فى كردستان ، والنساطرة السابقين فى ملابار ، ويضاف إلى ذلك اليهود والمجوس .

ب- المجموعة الثانية تشمل البوذيين المعتنقين مذهب «ماهايانا» وهم البوذيون الساكنون فى الصين واليابان وغيرهما من مناطق آسيا الشمالية ، فى التبت ومنغوليا ، وتشمل البوذيين أتباع مذهب «هينايانا» وهم بوذيو اسيا الجنوبية فى سيلان وبورما وسيام وكمبوديا ، كما تشمل أتباع مذهب «الجين» وهم طائفة هندية غنية تنتشر فى شمال غرب الهند بصفة خاصة وتؤمن باستقلال الروح عن الجسد وقمع الشهوات ، ويحذرون من إيذاء كل حى تطبيقا لمبدأهم فى تقديس الأرواح ، وهم فى الهند[١] .

ومع تسجيل هذه المجتمعات الحضارية على اختلافها فان أرنولد توينبى انتقد مؤرخى الغرب القائلين بأن الحضارة الغربية أعظم الحضارات قيمة ، وأن هذا القول راجع إلى سيادة الحضارة الغربية الحديثة فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى ، وهى فى رأيه أنانية تماثل ادعاء اليهود بأنهم شعب الله المختار أو قدامى اليونانيين أن غيرهم من الأمم برابرة .

---

(١) أرنولد توينبى : المرجع السابق ص١٤-١٥ .

ويذكر أرنولد توينبى أن الحضارة السريانية التى أنجبت المسيحية والإسلام ، والهندية التى أنجبت ديانتى البراهمة والبوذية أكثر خصوبة وسموا ، وأن الحضارة المصرية القديمة التى عمرت من الألف الرابعة قبل الميلاد حتى القرن الخامس الميلادى تعادل ثلاثة أمثال الفترة الزمنية لحياة المجتمع الغربى منذ قيامه إلى الآن .

ولايوافق أرنولد توينبى على ما يذهب إليه المؤرخون من تقسيم التاريخ إلى ثلاثة عصور : قديمة ووسيطة وحديثة ، وانتقد اعتناق بعض المؤرخين الغربيين الذين يؤمنون بالنظرية العرقية التى تعتبر الجنس النوردى ذا البشرة البيضاء والشعر الأصفر والعيون الزرقاء أسمى الأجناس، كما استبعد القومية كوحدة للدراسة التاريخية واهتم بحضارات العالم المختلفة فكان بذلك موضوعيا إلى جانب وصفه للحضارة اليهودية بأنها حضارة متحجرة .

كما انتقد أرنولد توينبى فلاسفة التاريخ ، فلا يوافق على نظرية هيجل القائلة بأن الروح تتمثل فى مجرى التاريخ وأن ليس للفرد روح مستقلة وإنما هو جزء من المجتمع ، ومن ثم فإن هذه النظرية الهيجلية تذهب إلى تقديس المجتمع ممثلا فى الدولة ، وهى النظرية التى آمن بها الحزب النازى فى ألمانيا الهتلرية ، واستبدلوا بعبادة الله عبادة الدولة .

هذا ويرفض أرنولد توينبى الحتمية التشاؤمية المتصلة بنظرية التعاقب الدورى للحضارات لدى «شبنجلر» لأن توينبى لايجد فى حركة التاريخ دورانا رتيبا كدوران العجلة ، ويرى توينبى أن موت الحضارات السابقة لم يكن قضاء وقدرا ، وإنما كان انتحارا وهو مصير الحضارة الغربية إذا قامت حرب عالمية ثالثة .

وقد عدد توينبى الحضارات العالمية التى بلغت ٢١ حضارة منها الحضارات الخمس السابق الإشارة إليها ، وهذه الحضارات هى : المصرية ، السومرية ، البابلية ، الأشورية ، الحيثية السوريانية ، المينوية ، الهيلينية ، الإيرانية ، العربية ، الهندوكية ، البوذية الهندية ، الصينية، الشرق الأقصى (الكورية واليابانية) ، الأنديانية ، اليونانية ، المايانية ، المكسيكية، الأثوذكسية الروسية . الحضارة الغربية[١] .

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص٢٦٠ - ٢٦٦ .

أفكار نظرية التحدى والاستجابة

تقوم نظرية التحدى والاستجابة على الأفكار الآتية :

أولا : فكرة البنوة والأبوة[١] :

تقوم فكرة البنوة والأبوة على أن بعض الحضارات وليدة حضارات سابقة مثل الحضارة الغربية الحديثة التى تنتسب بالبنوة للحضارة الهيلينية (اليونانية الرومانية) والحضارة الإسلامية حصيلة اندماج المجتمعين العربى والايرانى وهما بدورهما وليدا المجتمع السوريانى . ويضيف أرنولد توينبى إلى أن هناك بعض الحضارات لاتنتمى بالبنوة إلى حضارة أخرى كما أن هناك بعض الحضارات الأخرى لاتجد من يأخذها كأب ، وخير مثل على ذلك الحضارة المصرية القديمة التى لم يكن لها آباء ، كما لم يكن لها أبناء[٢] .

ثانيا : فكرة المدنية القابلة للبدائية :

وتقوم هذه الفكرة فى رأى أرنولد توينبى على أن المجتمع الذى هو وحدة الدراسة التاريخية القابلة للفهم إما أن يكون بدائيا أو متمدينا ، وأن غالبية المجتمعات بدائية ، وهذه المجتمعات البدائية صغيرة المساحة جغرافيا قليلة السكان قصيرة الأجل تلقى نهايتها غالبا بطريقة عنيفة على يد مجتمع متمدين أو متبربر ، أما المجتمعات المتمدينة فهى أقل عددا من المجتمعات البدائية وإن كانت أوسع مساحة ، وتنبنى الواحدة فيها لا على الفرد وإنما على الطبقة[٣] .

ثالثا : فكرة أوقات الاضطراب :

يعنى أرنولد توينبى بفكرة أوقات الاضطراب الفترة الفوضوية التى تأتى بين تآكل أحد المجتمعات وقيام مجتمع آخر وفق مفهوم البنوة ، ومن أبرز الأمثلة على هذا فترة العصور الوسطى المظلمة التى تقع بين وفاة الهيلينية وقيام مجتمع أوربا المسيحى ، وهى الفترة التى

---

(١) ومن أمثلة هذه الذكرة محمد على فى مصر فى القرن التاسع عشر الذى ينتمى إلى الحكم التركى السابق على قيام دولته بمصر .

(٢) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص٣٦٧ .

(٣) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٢٢ .

بلغ فيها العجز فى العالم الهيلينى مداه ، فلما أن زحفت جحافل البرابرة على هذا العالم وجدوه جثة هامدة تماما فأخذوا فى نهش تلك الجثة كما تفعل الصقور مع الجثث[١] .

رابعا : فكرة البروليتاريا الداخلية :

يقصد أرنولد توينبى بفكرة البروليتاريا الداخلية مجموعة الأفراد داخل المجتمع الذين لايدينون لهذا المجتمع بشئ سوى وجودهم ، وقد يقدر لهذه المجموعة من البروليتاريا أن تصبح العامل المهيمن على هذا المجتمع الذى تنتمى إليه عن طريق البنوة ، مثال ذلك الجماعة المسيحية التى ظهرت فى وسط المجتمع الهيلينى وقت أفول شمس الهيلينية ، فلما أن فقد ملح الهيلينية مذاقه لم تعد الهيلينية قادرة على أداء وظيفتها الأبوية التى كانت تضطلع بها منذ زمن بعيد كمعلم للبشرية .

ويضيف أرنولد توينبى بأن الأحوال تدهورت حتى لم تعد الهيلينية سوى أقلية تضغط على البروليتاريا فى عالمها السفلى ، والبروليتاريا الداخلية فى حالةالهيلينية هى الكنيسة المسيحية التى جعلت تتكون من تحت الأرض حتى قدر لها أن تبتلع الإمبراطورية كلها ، وأصل هذه الكنيسة نفر من المبشرين الوافدين من المشرق ومن جماعة العبيد وصيادى السمك، وهم من بين الجماعات، التى كان الاسكندر المقدونى قد أخضعها لسلطان الهيلينية[٢] .

وفى ذلك يقول أرنولد توينبى بأنه فى غضون مايسمى اصطلاحا بالرقاد العميق الممتدة من عام ٣٧٥ إلى عام ٦٧٥م ، والتى تتوسط فترة تفكك الإمبراطورية الرومانية والأنبعاث التدريجى للمجتمع الغربى من الفوضى ، أخذ ضلع (إشارة إلى خلق حواء من ضلع آدم) من جنب المجتمع القديم وصنع منه العمود الفقرى لكائن جديد من نفس النوع إذا انبعث مجتمع تحت تأثير اندفاع الكنيسة تجاه الحدود الرومانية[٣] .

خامسا : فكرة البروليتاريا الخارجية

يعنى أرنولد توينبى بفكرة البروليتاريا الخارجية حركة هجرات الشعوب المتبربرة التى كانت تهيم على وجهها وقت احتضار الهيلينية ، ومن أمثلة هذه الشعوب القبائل الجرمانية

---

(١) نفس المرجع والصفحة .

(٢) نفس المرجع ص١٢٣ - ١٢٤ .

(٣) أرنولد توينبى : المرجع السابق ص ١٧ .

والسلافية والهونية التى كانت خاضعة لسلطان الحضارة اليونانية الرومانية (الهيلينية) ، ثم تحركت فوصلت وقت وفاة الحضارة الهيلينية ثم أقامت لنفسها ممالك على نفس التربة الهيلينية[١] .

إن التفسير لأسباب وجود هذه البروليتاريا الخارجية واجتياحها الحدود الرومانية يسوقه أرنولد توينبى فى أنه عندما يتوقف عن الامتداد خط حدود بين مجتمعين أحدهما عالى فى درجة التمدن والآخر أقل مدنية لايبقى الخط على حاله من الثبات بل يتحول بمرور الوقت فى صالح المجتمع المتأخر .

ويضيف أرنولد توينبى بأن الانقلابات الاقتصادية والاجتماعية التى تلت حرب «هانيبال» قد جلبت معها من العالم الشرقى حشودا من الأرقاء لتعمل فى أراضى الغرب المخربة ، وتلا هجرة هؤلاء العمال الشرقيين الاجبارية تغلغل الأديان الشرقية سلميا فى المجتمع اليونانى الرومانى (الهلينى) .

ويذكر أرنولد توينبى أن دارس التاريخ الهيلينى يجد أن المسيحيين والبرابرة كليهما يبدوان كمخلوقات من العالم السفلى ، وندعوهم بروليتاريا داخلية (للمسيحيين) وبروليتاريا خارجية للمجتمع الهيلينى ، وقد يشخص الدارس الكنيسة المسيحية وعصابات البرابرة الحربية على أنها أمراض خبيثة لم تنبث جسم المجتمع الهيلينى إلا بعدما ضعضعت حرب «هانيبال» قواه أمدا طويلا[٢] .

سادسا : فكرة الدولة العالمية والكنيسة العالمية :

تظهر الفكرة كما يعتقد أرنولد توينبى فى مفهوم المؤسسات التى تضم بين جنباتها كل مناحى الحياة السياسية والدينية للمجتمع الذى تقوم فيه هذه المؤسسات .

سابعا : فكرة المجتمعات التى كانت متمدينة ثم بادت أو تحجرت :

يضرب أرنولد توينبى أمثلة لهذه المجتمعات التى كانت متمدينة ثم بادت أو تحجرت بالحضارة السومرية والحضارة الحيثية والحضارة البابلية والحضارة الاندياتية والحضارة المكسيكية والحضارة المصرية .

---

(١) د. اسحق عبيد : المرجع السابق ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٢) أرنولد توينبى : المرجع السابق ص ١٨-١٩ .

ويرى أرنولد أن الحضارة المصرية أم الحضارات التى عاشت ردحا من الزمن أطول من عمر أية حضارة أخرى عرفها التاريخ ، فقد امتدت من الألف الرابع قبل الميلاد حتى القرن الخامس للميلاد ، وعلى هذا فإن مسافتها تبلغ ثلاثة أمثال مسافة الحضارة الغربية حتى يومنا هذا ، وهى فوق هذا حضارة مقدر لها الخلود ، ولايوجد عقل بشرى يستطيع أن يدرك أبعادها وأسرارها الدفينة ، وهى التى يحق لهرمها الأكبر أن يقول : قبل أن يكون ابراهيم أنا كائن[١].

مراحل الحضارات

وفى تطبيق أفكار توينبى السابق الإشارة إليها على الحضارات العالمية فى دراسة مقارنة يذكر أرنولد توينبى أن الحضارات تمر بثلاث مراحل هى :

- مرحلة مولد أو تكوين الحضارة .
- مرحلة نمو الحضارة .
- مرحلة تدهور الحضارة وانهيارها .

وفيما يلى مناقشة لكل مرحلة من هذه المراحل على النحو التالى :

أولا : مرحلة مولد أو تكوين الحضارة :

يوضح أرنولد توينبى نظرية التحدى والاستجابة فى مرحلة تكوين الحضارة حيث يؤمن بأن مولد الحضارة عملية خلق تتضمن تغيرات حتى فى عوامل الزمن نفسه ، وأن الصعوبات هى التى تحفز الإنسان على العمل وبالتالى صنع تاريخه ، وأن الحضارة تتكون فى البيئة الصعبة غير المتيسرة لمعيشة الإنسان ، وأن اليسر هو عدو الحضارة .

ويضرب أرنولد توينبى أمثلة على ذلك بمناقشة الرأى السائد القائل بأن «مصر هبة النيل» والذى يعنى أن الحضارة منذ نشأتها الأولى فى مصر قامت بسبب خصوبة أرض مصر ووفرة مياه نيلها ، فيذكر أرنولد توينبى أن الأبحاث العلمية الجادة تشير إلى أن القول ينطوى على خطأ كبير .

ويفسر أرنولد توينبى هذا الخطأ بالقول بأن حضارة مصر الزراعية ليست هبة من النيل بقدر ماهى حصيلة جهود الإنسان المصرى الذى أقام الجسور وروض النيل وحطم الاحراج وأقام

---

(١) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٢٥ - ١٢٦ .

المقاييس ورصد النجوم وتوصل إلى حسابات السنة الشمسية وتقاويها ، أى أن الإنسان المصرى هو الذى سيطر الطبيعة وأخضعها لخدمة أغراضه الإنسانية[١].

ولتأكيد وجهة النظر هذه ضرب أرنولد توينبى أمثلة على أن جهد الإنسان هو خالق الحضارة بحوض نهر الكنغو الذى يقع على نفس خط عرض حوض نهر الأمازون ، ومع ذلك لم تتولد حضارة حول نهر الكنغو ، بينما ظهرت الحضارة الاندايانية فى حوض نهر الأمازون ، وبالمثل يمكن القول بأحواض أنهار النيجر والسنغال فى أفريقيا والدانوب فى أوربا ، حيث لم تظهر حضارات كتلك التى ظهرت فى أحواض النيل ودجلة والفرات .

ويزيد أرنولد توينبى الأمر وضوحا بأن الظروف الصعبة لا السهلة هى التى تستحث الإنسان على التحضر ، وأن رقة العيش حائل دون قيام الحضارة ، إذ الشدائد وحدها هى التى تستثير الهمم ، فعلى سبيل المثال قامت الحضارة وازدهرت فى مناطق سوريا الجرداء لافى مناطقها الخصبة ، كما قام المصرى القديم بازالة الاحراج والمستنقعات من حول مجرى نهر النيل حتى صلحت الطبيعة لقيام أعظم حضارة[٢] .

ثانيا : مرحلة نمو الحضارة :

يتساءل أرنولد توينبى : هل تواصل كل الحضارات التى تغلبت على أخطار الميلاد والطفولة المتتالية نموها الطبيعى إلى أن توفق إلى السيطرة على أسلوب حياتها والبيئة التى تعيش فيها والإجابة أن بعض الحضارات لايحدث لها ذلك ، إذ إلى جانب الحضارات المتطورة والحضارات العقيمة توجد طبقة أخرى نطلق عليها الحضارات المتعطلة ، ويعنى بها حضارات ظلت على قيد الحياة ولكنها أخفقت فى متابعة نموها[٣] .

ويضرب أرنولد توينبى أمثلة بالحضارات المتعطلة أو الأسيرة فى نموذجين هما :

أ- حضارات انبعثت نتيجة استجابة لتحد مادى مثل حضارات البلوبونيز والاسكيمو والبدو .

---

(١) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص١٢٧ .

(٢) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٦٨ .

(٣) أرنولد توينبى : المرجع السابق ص٢٧٥ .

ب- حضارات انبعثت استجابة لتحد بشرى مثل العثمانيين فى العالم المسيحى الأرثوذكسى والإسبرطيين فى العالم الهيلينى ، وهذه الجماعات انبعثت إلى الوجود بفضل ازدياد شدة التحديات البشرية التى كانت سائدة حين انبعاثها ازديادا محليا فى ظل ظروف خاصة فبلغت درجات من الشدة غير عادية[1] .

لقد قامت الحضارات نتيجة لنظرية التحدى والاستجابة ولكنها تجمدت فى استجاباتها لأنها ظلت على ماهى عليه دون محاولة لاستخدام الحكمة فى استغلال ظروف التحدى(٣) .

ويضرب أرنولد توينبى الأمثلة على ذلك بالاسكيمو الذين كانت ثقافتهم تطورا لأسلوب حياة هنود أمريكا الشمالية ليوائم بصفة خاصة ظروف الحياة حول شواطئ المحيط المتجمد الشمالى ، وتمثل تميز الاسكيمو فى البقاء عند الثلج أو فوقه خلال الشتاء وصيدهم عجول البحر .

ويضيف أرنولد توينبى قائلا : ومهما يكن الحافز التاريخى على ذلك فمن الواضح أن أجداد الاسكيمو قد صارعوا بجسارة عند نقطة معينة من تاريخهم البيئة المتجمدة الشمالية ، وكيفوا حياتهم وفقا لمقتضيات ظروفها بحذق بلغ حد الكمال .

ويزيد أرنولد توينبى الأمر وضوحا فيقول : لايتطلب الأمر للتدليل على هذا القول سوى سرد قائمة الأجهزة المادية التى صنعها الاسكيمو أو اخترعوها مثل «الكاياك» (زورق الاسكيمو) ويصنع من جلد عجول البحر ، و«اليومياك» (قاربة النساء) و«السهم الهلبى» (رمح مريش لصيد الحيتان) ، و«رمح الطير" مع «لوح القذف» و"الحربة ذات الشوكات الثلاث" لصيد سمك السلمون ، و«القوس المركب» الذى تعززه بطانة من الأوتار ، و«الزحافة» التى يجرها الكلاب ، و«حذاء الثلج» و«المنزل الشتوى» ، و«المنزل الثلجى» المزود بمصابيح لأحراق شحم الحوت و«الدكة» و«الخيمة الصيفية» وأخيرا «الثياب الجلدية»[2] .

ويوضح أرنولد توينبى نشاط الاسكيمو فيذكر أن ماسبق تسجيله هو العلامات الظاهرة والمنظورة لإرادة وإدراك يثيران الدهشة ، ومع ذلك فانه يظهر الاسكيمو فى اتجاهات معينة بالنسبة للتنظيم الاجتماعى مثلا - أن تطورهم لم يصل نوعا ما إلى هذا الحد .

---

(١) نفس المرجع ص٢٧٦ .

(٢) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٣٠ .

(٣) أرنولد توينبى : المرجع السابق ص ٢٧٧ - ٢٧٨ .

ويضيف أرنولد توينبى قائلا : أن هذا يبعث على التساؤل عن مرجع هذا التباين الاجتماعى المنحط ، وهل يرجع إلى الروح البدائية ، أو يرجع - بالأحرى - إلى الظروف الطبيعية التى مابرح الاسكيمو يعيشون فى ظلها منذ زمن سحيق ، ولايتطلب الأمر معرفة عميقة بثقافة الاسكيمو لإدراك أنها ثقافة اضطرت إلى استخدام جانب كبير للغاية من طاقتها فى سبيل تنمية الوسائل التى تحصل بها على قوتها ليس إلا .

وأكد أرنولد توينبى أن الثمن الذى وجب على الاسكيمو أداؤه لجرأتهم على مصارعة البيئة القطبية الشمالية تمثل فى المواءمة - دون أية مرونة - بين معيشتهم ودورة المناخ القطبى الشمالى السنوية ، إذ يضطر جميع الذين يستطيعون كسب العيش من أفراد القبيلة إلى مزاولة مهن مختلفة باختلاف فصول السنة ، ويفرض طغيان الطبيعة القطبية الشمالية على الصياد القطبى جدول مواعيد يماثل فى شدة وطأته ما تفرضه على عامل المصنع الإدارة العلمية التى وضعها الطغيان البشرى .

ويتساءل أرنولد توينبى قائلا : هل الاسكيمو سادة الطبيعة القطبية الشمالية أو عبيدا لها ولكنه يجيب بأن الإجابة على هذا السؤال صعبة ليس فقط بالنسبة للاسكيمو ولكن أيضا بالنسبة للاسبرطيين والبدو والعثمانيين[١] .

• ويمضى أرنولد توينبى إلى شرح معايير نمو الحضارات حيث يقول : ينبغى أن يكون النمو من خلال مسيرة ترضى بالمجتمع من تحد إلى استجابة ثم إلى تحديات جديدة واستجابات لهذا الجديد ، ومن أبرز معايير النمو الحضارى ازدياد سيطرة الإنسان على البيئة التى تحيط به بظروفها الطبيعية المختلفة ثم تطوير أسلوب معالجته لتلك الظروف حتى تكون صنوف الاستجابة نجاحا مقابل صنوف التحديات بالنجاح أيضا .

ويضيف أرنولد توينبى بأن النجاح المتولد بين كل تحد واستجابة هو التقدم الحضارى بمعنى أنه المحك الأمثل الذى يجعل من أية حضارة نامية صاحبة الإرادة فى تقرير مصيرها ، وذلك عندما يتأتى لها الاستيعاب لبيئتها وعناصر تحدياتها وحقل صراعاتها[٢] .

---

(١) نفس المرجع ص ٢٧٨ .

(٢) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص١٣٤ .

كما يذكر أرنولد توينبى أن النمو الحضارى يتأتى على يد أفراد خلاقين أو على يد أقليات مبتكرة ، فهى التى تحدد نوعية الاستجابة الناجحة للتحديات لتمضى بالمجتمع قدما تجر من ورائها تلك الأغلبية الكسولة غير الخلاقة .

إن النمو الحضارى - كما يذكر أرنولد توينبى - هو دينامية الحياة ، وهى من فعل الأقلية النشطة ، أما بقية أفراد المجتمع من الخاملين فهم شركاء الملايين من أهل الكهف فى كل أركان الأرض ويجاهد الخلاقون لكى يجذبوا من ورائهم هؤلاء الكسالى لكى يلحق المجتمع بالموكب الحى[١].

وأضاف أرنولد توينبى أن التحدى الأمثل ليس هو ذلك التحدى الذى يقتصر على استثارة الطرف المتحدى لينجز استجابة بمفردها ، ولكن ذلك التحدى الأمثل هو مايشتمل على كمية الحركة التى تحمل الطرف المتحدى خطوة أبعد من استجابة ناجحة بمفردها ، تحمله من مرحلة استكمال الاستجابة إلى مرحلة صراع جديد من مشكلة واحدة حلت إلى مواجهة أخرى أى من حالة «الين» إلى مرحلة «اليانج» مرة أخرى[٢] .

وزاد أرنولد توينبى الموضوع وضوحا فذكر أنه إذا كان يقدر لإرتقاء الحضارات أن تتبع عملية تكوينها ، فلن تكفل ذلك وحدها الحركة المتناهية من الاضطراب إلى استعادة التوازن ، لأنه لكى تتحول الحركة إلى إيقاع متكرر متواتر ، لابد من توافر انطلاق حيوى الذى يحمل الطرف المتحدى عبر عملية التوازن إلى مرحلة زيادة فى رجحان الميزان تعرض الطرف المتحدى إلى تحد جديد يلهمه استجابة غضة على صورة مزيد من التوازن بمزيد من رجحان الميزان ، وهكذا دواليك فى عملية ارتقاء يحتمل أن تظل إلى مالا نهاية[٣] .

ثالثا : مرحلة تدهور الحضارات وانهيارها :

إذا كان تاريخ البشرية سلسلة من التحدى والاستجابة فما الذى يفسر انهيار الحضارات ؟ ولماذا عجزت مجتمعات عن الاستجابة الناجحة لما واجهها من تحد ؟

---

(١) نفس المرجع ص ١٣٥ .

(٢) حالة الين تمثل السكون بينما تمثل اليانج الحركة ، والاصطلاحان صينيان .

(٣) أرنولد توينبى : المرجع السابق ص٣١٣ - ٣١٤ .

يجيب أرنولد توينبى على هذه التساؤلات بأن الانهيار محصلة الفشل فى محاولة العلو بالإنسان من درك الحيوان إلى مستوى آدمى شبيه بتلك الشركة المأثورة عن مجتمع القديسين وهذا الفشل هو فقدان القدرة على الخلق وإفلاس القادة وذبول القوة الدافعة عند الجماهير فحيث لاخلق أو إبداع ينتفى التماثل ويأتى تمزق المجتمع دائما من الداخل[1] .

ويمكن أن نحدد - فى رأى أرنولد توينبى - أسباب انهيار الحضارات فيما يلى :

أ- قصور الطاقة الإبداعية فى الأقلية .

ب- عزوف الأغلبية عن محاكاة الأقلية بعد قصور طاقتها الإبداعية .

ج- فقدان الوحدة الاجتماعية فى المجتمع عامة .

وفيما يلى تفصيل لهذه الأسباب :

إن العامل الرئيسى فى انهيار الحضارة هو فقدان الأقلية الحاكمة للطاقة المبدعة فيما تلك الطاقة التى لها من تأثير السحر على البروليتاريا - عامة الشعب - ما يدفعها إلى التسامى عن طريق الاقتداء ، ولكن الزمار الذى يفقد مهارته يعجز بلاشك عن أغراء أرجل الجميع بالاستجابة للرقص فان حاول عندما تسيطر عليه ثورة غضبه وذعره أن يحيل نفسه إلى حد زبانية القهر أو ملاحظ أرقاء وأن يقهر باستخدام القسوة جمهورا غدا هو عاجزا عن قيادته باستخدام تأثيره الجذاب فانه كلما واصل إصراره وتعنته كلما هزم فى تحقيق غايته ذاتها فاذا كان التابعون قد تخاذلوا واضطرب نظام خطواتهم - عندما انقطع عن أسماعهم الموسيقى العلوية - فأحرى بلمسة السوط التى تلسعهم أن تدفعهم إلى ثورة عارمة .

وحقا ينبئنا تاريخ أى مجتمع من المجتمعات أنه عندما تتحلل أقلية مبدعة فتغدو أقلية مسيطرة تسعى إلى الاحتفاظ بمركز لم تعد جديرة به باستخدام القوة يحدث ذلك التغيير فى طابع العنصر الحاكم انشقاقا فى البروليتاريا التى أصبحت لاتعجب بحكامها فلا تحاكيهم وبالتالى ومن ثم تثور ضد استعبادهم إياهم .

---

(١) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص١٣٦-١٣٧ .

إن المجتمع فى حالة الانهيار يتشكل على النحو الآتى :

١- أقلية مسيطرة فقدت قدرتها على الإبداع وأصبحت تحكم بالقهر .

٢- بروليتاريا داخلية ذليلة ولكنها عنيدة تتحين الفرصة للثورة .

٣- بروليتاريا خارجية انشقت عن المجتمع وتقاوم الاندماج فيه وتتحين الفرص للغزو .

وهناك أسباب كثيرة لقصور الطاقة الإبداعية فى الأقلية هى :

أ- تبتدع الأقليات المبدعة أو الصفوة الممتازة من الأنبياء ورجال الفكر أنظمة جديدة ولكن يحدث كثيراً من أن تصاغ الأنظمة الجديدة فى قوالب قديمة وهذه طبيعتها كطبيعة كل قديم مقاومة الجديد الأمر الذى يؤدى إلى تفكك النظام أو فقدان وجه الإبداع والأصالة فيه ومن أمثلة ذلك أن التصنيع وهو نظام جديد كفيل برخاء المجتمع قد صيغ فى نظام الرق الاقطاعى فأصبح العمال فى النظام الرأسمالى كالرقيق فى النظام الاقطاعى فضاع معنى التقدم فى التصنيع .

ب- آفة الإبداع جمود المبدع وافتتان الجماهير إلى حد عبادة الذات ويقتضى الإبداع أن تظل الطاقات الكامنة فى حالة تفجر مستمر للقوى الخلاقة حتى يظل على حالة من الجدة والأصالة ولكن المبدع إن رفعته الجماهير إلى أسمى مكان يجد نفسه عاجزا عن مواصلة الإبداع . أن سر توفيقه فى المرحلة الأولى أصبح يشكل عقبة فى الاستمرار فى الإبداع ، تتجدد الظروف وليس لديه مايقدمه للجماهير إلا أن يستعيد لهم مواقفه السالفة بينما الاحتياجات متجددة وهو غير قادر على أن يقدم لهم إبداعا جديدا وليس هذا فحسب بل هو يقاوم ظهور مبدع جديد من الجيل الثانى من أمثلة ذلك أن المماليك فى مصر قد ركنوا إلى نفس الأسلوب التكنولوجى الحربى القائم على الفروسية بعد أن هزموا الصليبيين وأسروا لويس التاسع وانتصروا على التتار مما أدى إلى فشل تكتيكهم الحربى أمام المدافع التى نصبها نابليون[١] .

ج- الحرب نزعة انتحارية والتوسع الخارجى مظهر تدهور وانحلال وإن التوسع الحربى يعبر عن تدهور داخلى فى المجتمع كما أن قيام الامبراطوريات تغطية على حالات اضطرابات وتسكين لسخط الجماهير ونقمتها والباعث السياسى للحرب يتسق مع الباعث السيكولوجى

---

(١) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص٢٧٣ - ٢٧٦ .

إذ النزعة الحربية تعبير عن شهوة التدمير ، أنها عملية انتحارية يقدم فيها بعض الأفراد نفوسا بشرية كقرابين فى معبد .

د- التقدم المادى كمسلك خداع لاستجابة ناجحة : إن سيطرة الإنسان على البيئة المادية فى شكل تحسينات فى الأسلوب التكنولوجى المادى ليس دليلا على رقى المجتمع إذ قد يحدث ذلك فى مرحلة تدهور المجتمع لأن الأسلوب التكنولوجى آلى تطبيقى وليس من الضرورى أن يصاحب الإبداع الروحى الفكرى وجودا وعدما فالارتقاء الحقيقى للحضارة إنما يتمثل فى الارتقاء الروحى[١] .

ويمكن القول أن المصائر التى لاقتها المجتمعات عبر التاريخ أو التى مابرحت تلاقيها الآن ، وأعنى التوحيد والإندماج فى مجتمع مجاور ليست هى الأسباب الحقيقية لانهيارها إذ أن الإنهيار قد حدث بالفعل قبل أن تبدأ عملية التوحيد والاندماج عملها وأن فقدان السيطرة على بيئة مجتمع ماسواء أكانت البيئة اجتماعية أو بشرية ليس هو العامل الأول فى انهيار الحضارات وأن أقصى ما يلحقه عدو أجنبى لايعدو توجيه ضربة قاضية إلى مجتمع ينتحر يلفظ أنفاسه الأخيرة[٢] .

ويأتى بعد الانهيار الاحتضار ومن مظاهره انتشار الفصام فى جسم المجتمع فيتمزق كيانه ويواكب هذا الخلل انفصام فى الروح حيث تظهر الفلسفات الانهزامية مثلما كان الحال فى القديم مع الابيقوريين والرواقيين وقد يتطرف هذا الاتجاه إلى حد حب الموت تحت ستار الاستشهاد وما هو فى حقيقة الأمر إلا ضرب من ضروب الانتحار هروبا من مشاكل الحياة وتحدياتها وتنعكس مظاهر التمزق على انتاج المجتمع فترى فيه الغث فى الأدب والسوقية والتبرير فى الفن والاسفاف فى الموسيقى والمسرح .

وتلك هى أوقات المتاعب التى تشهد قيام الدولة العالمية القائمة على التوسع الخارجى وإقامة الامبراطوريات تسكينا لنقمة الجماهير - وفى ثنايا هذه الأوقات تنشأ الكنيسة العالمية التى تستغل نظام الدولة العالمية فى تقوية ذاتها حتى تصبح الأخرى مؤسسة كبرى سرعان

---

(١) نفس المرجع السابق ص٢٧٦ .

(٢) توينبى : المرجع السابق ص٤٤٧ - ٤٥٥ .

ما تنافس الدولة ولذا فان رجالات الدول العالمية سرعان ماينقلبون على تلك الكنيسة العالمية بسبب ازدياد نفوذها ثم إنهم يعملون على التخلص منها فيلصقون بها شتى الاتهامات ويشيرون إليها على أنها المسئولة عن كل الكوارث التى تحل بالمجتمع(١) .

وإذا كانت الإقلية المسيطرة تقدم الحروب فان البروليتاريا الداخلية تقدم الأديان تنبثق عن الأولى الدول العالمية وتنبثق عن الثانية الأديان العالمية فى فترة الاضطرابات وتستفيد الأديان من الوحدة التى تقيمها الإمبراطوريات بين أقاليمها سواء كانت وحدة سياسية أو لغوية أو تشريعية أو مالية أو انتشار شبكة المواصلات بين أجزائها فذلك كله يساعد على انتشارها وتقوم الأديان التى تنشأ فى فترة الاضطرابات وتكوين الامبراطوريات بنقل مقومات الحياة والإبداع إلى حضارات جديدة فقد تولدت الحضارات المسيحية الشرقية والغربية عن الحضارات الهيلينية عن طريق العقيدة المسيحية .

تظهر الأديان من بين البروليتاريا وهى وإن احتاجت إلى حماية الدولة لها من أجل استكمال دورة حياتها فان ذلك لايعنى إطلاقا إمكان أن تنبثق الأديان من بين السلطة الحاكمة أو أن يفرض الحاكم دينه على الرعية وأن يدين الملك بدين رعيته وفى ذلك قوة للدين والدولة معا .

وإذا كان ذلك هو دور الأديان العالمية بالنسبة لحضارات الماضى فما هو دورها فى الحضارات المعاصرة حيث لامجال لظهور ديانات جديدة ؟ يرى توينبى أن الصراع كان قائما فى الماضى بين الدين والفلسفة وإن حاول بعض الفلاسفة التوفيق بينهما أما الصراع الحالى فبين الدين والعلم ولايعنى ذلك محاولة التوفيق بينهما وإنما أن يسلم الدين للعلم جميع المجالات التى هى من اختصاص العلم على أن ذلك لايعنى إمكان الاستغناء عن الدين بالعلم فان انتصار العلم على الدين انتصارا ساحقا يشكل كارثة على العلم والدين معا إن خطر كارثة يواجهها العالم اليوم أن الجماهير الغربية قد استعاضت عن الفراغ الدينى بايدولوجيات لاتفترق عن الأديان البدائية من حيث وثنيتها حيث عبادة الذات وإن تسترت تحت ستار القومية والاشتراكية متمثلة فى تأليه الدولة أو الحاكم(٢) .

---

(١) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٤٠ .

(٢) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص٢٧٧-٢٧٩ .

ويذهب توينبى إلى أن المهمة التى تضطلع بها الكنيسة العالمية مهمة حضارية بالغة الخطورة ، ذلك أنه فى حين أن الدولة العالمية تجاهد للمحافظة على توازنها خوفا من السقوط النهائى بأساليب القمع والردع والتخويف والإحباط تمد الكنيسة يدها إلى الطاقات الإنسانية المتخوفة والمتراكمة وتفتح لها آفاقا جديدة أو قنوات لتواجه من خلالها زفرات الضيق فى أسلوب إيجابى .. وبينما تأخذ الدولة العالمية فى الهبوط تأخذ الكنيسة العالمية فى الصعود(١) .

الحضارة الإسلامية

ويعالج توينبى موضوع الحضارة الإسلامية وما هو مصيرها ؟ فيذكر أنها ستبقى حضارة حية رغم النكبات التى حلت بها لوقوع معظم أقطارها فريسة للاستعمار الأوربى فى القرن التاسع عشر ويكمن فى الحضارة الإسلامية طاقات غير قائمة فى الحضارات الغربية الحديثة تجعلنا نتوقع لها - الحضارة الإسلامية - أن تكون حضارة المستقبل تتمثل هذه الطاقات فى :

١- إذا كانت الحضارة الأوربية تحمل فى طياتها التناقض بين الفكر والعمل ، بين أفكار الحرية والآخاء والمساواة التى ورثتها من الثورة الفرنسية وبين التفرقة العنصرية التى تمارسها الآن بالفعل والتى تشكل خطرا عليها بزيادة وعى الشعوب الملونة فان طابع الحضارة الإسلامية الاتساق بين الفكر والعمل بصدد المساواة إذ تمكن فى أبهى عصورها أن يصل إلى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد .

٢- تحريم الخمر قد لايدرك الكثيرون قيمة هذا التحريم بالنسبة للحضارة ولكن من يشاهد عن قرب سكان المناطق الاستوائية يدرك أن توقف نشاطهم راجع إلى شرب الخمر إلى حد كبير ولقد فشل الاداريون الأوروبيون فى علاج هذه المشكلة التى لاتحلها القوانين المفروضة لأن الامتناع عن شرب الخمر لايتم إلا بوازع دينى(٢) .

ثم يعالج توينبى الصدام الذى وقع بين الحضارة الغربية وحضارات العالم الأخرى فى الهند وروسيا والعالم الإسلامى والشرق الأقصى ومع الهنود الحمر ويستخلص من هذه الدراسة أن الحضارة الغربية مهددة بالانهيار ومن بين العوامل التى أسهمت فى تصدع الحضارة الغربية

---

(١) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص١٤١ .

(٢) د. احمد صبحى : المرجع السابق ص٢٨٩ - ٢٩٠ .

عودة الأوربيين إلى نظام الرق الذى كان سببا فى انهيار الحضارة الهيلينية قديما وقد تفشت آفة الرق مع التوسع الاستعمارى الأوروبى وفى ركب الثورة الصناعية ولم يلغ الرق إلا بفضل جهود التيار الديمقراطى ، أما عن الحروب الطاحنة التى اكتوت بها الحضارة الغربية فهى من فعل ثورتها الصناعية ولولا مقاومة النظم الديموقراطية لازداد الاستعمار جنونا(١) .

تعليـــق

وخلاصة القول أن نظرية توينبى وإن احتوت على إيجابيات كثيرة فقد وجهت إليها الانتقادات التالية :

أ- هل يمكن تسمية الحضارة الحديثة فى أوربا بأنها حضارة مسيحية خاصة بعد أن ظهر بها منذ عصر النهضة الطابع العلمانى ؟

ب- كيف يمكن اعتبار الشيوعية فى روسيا وغيرها وليدة الحضارة الأرثوذكسية ؟

ج- كيف نوافق على قوله بأن محمدا صلى الله عليه وسلم كان يجب عليه أن يظل داعيا دينيا فقط ولايصبح رجل سياسة وكيف نوافق على قوله بفصل الدين عن السياسة ويريد تطبيق ذلك على الإسلام ؟

كيف نوافق على قول توينبى أنه لابد من ظهور دين جديد لاجتياز عصر الاضطرابات الذى تعانيه حضارة ما وأن المخلصين المبدعين يكاد يكونون مقصورين على الرسل والأنبياء(٢) .

هـ- عدم قبول توينبى للقول بأن الحضارة يمكن لها فى تطورها أن تأخذ أشكالا جديدة مع بقاء بعض العناصر القديمة التى تمثل حضارة من حيث هى وقدمها وإصراره على أن الحضارة التى تتغير تكف عن الحياة أو تنقرض لتحل محلها حضارة مغايرة تماما .

و- تفرض نظرية توينبى فواصل مصطنعة وقاطعة بين حضارة وأخرى وهذا يلغى مفهوم تفاعل الحضارات الواحدة مع الأخرى ومن ثم نحن لانوافقه فى قوله بتحجر الحضارة المصرية القديمة وبأنه لايوجد اليوم من يمثلها من البشر ولم يتبق منها شئ من ملامحها العريقة(٣) .

---

(١) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص١٤٢ .

(٢) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص٢٩٥-٢٩٧ .

(٣) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص١٤٤ .

مصادر يمكن الرجوع إليها

أولا : مراجعة عربية

١- مقدمة ابن خلدون بيروت ١٩٧٨م .

٢- آلبان ج . ويدجرى ، ترجمة عبد العزيز جاويد : التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبى ، القاهرة ١٩٧٢ .

٣- ج . ف . ف . هيجل ترجمة وتحقيق د. امام عبد الفتاح / محاضرات فى فلسفة التاريخ ، جـ١ القاهرة ، ١٩٨٠م .

٤- شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوى : الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ، القاهرة ١٣٤٩م .

٥- عبد الرحمن الجبرتى : عجائب الآثار فى التراجم والأخبار . القاهرة ، ١٩٥٨م .

٦- د. أحمد محمود صبحى : فى فلسفة التاريخ ، الإسكندرية د.ت .

٧- د. اسحق عبيد: معرفة الماضى من هيرودوت إلى توينبى ، القاهرة ١٩٨١م .

٨- ويل ديورانت ترجمة أحمد الشيبانى : قصة الفلسفة من سقراط إلى جون ديوى ، بيروت د. ت .

٩- د. حسن عثمان : منهج البحث التاريخى . القاهرة ، ١٩٧٦م .

١٠- د. شوقى عطا الله الجمل : علم التاريخ ، القاهرة ، ١٩٨٢م .

١١- د. عبد الحميد السيد : التاريخ فى التعليم الثانوى ، القاهرة ، ١٩٦٢م .

١٢- أحمد اللقانى : اتجاهات فى تدريس التاريخ ، القاهرة ١٩٧٩م.

١٣- مجلة عالم الفكر العدد الأول من المجلد الخامس أبريل - يونيو ١٩٧٤م .

أ- د. حسين مؤنس : التاريخ والمؤرخين .

ب- محمد الطالبى : التاريخ ومشاكل اليوم والغد .

ج- د. محمد عواد حسين : صناعة التاريخ .

د- د. عبد الرحمن بدوى : أحدث النظريات فى فلسفة التاريخ .

هـ- د. شاكر مصطفى : التاريخ هل هو علم .

١٤- د. محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا . القاهرة ١٩٨٢م .

١٥- د. عبد اللطيف محمد العبد : الإنسان فى فكر اخوان الصفاء . القاهرة ١٩٧٦م .

١٦- أرنولد توينبى ترجمة فؤاد شبل : مختصر دراسة للتاريخ . القاهرة ١٩٦٦م .

١٧- د. مصطفى الخشاب : النظريات والمذاهب السياسية . القاهرة ١٩٥٧م .

١٨- د. زينب الخضيرى : فلسفة التاريخ عند ابن خلدون القاهرة ، ١٩٨٢م .

٢٠- د. زاهية قدورة : بحوث عربية وإسلامية ، الدراسات الإسلامية ، بيروت ١٩٨٤م .

٢١- د. عثمان موافى : ابن خلدون ناقد التاريخ والأدب ، الإسكندرية ١٩٧٦م .

٢٢- د. محمد عبد الكريم الوافى : منهج البحث فى التاريخ والتدوين التاريخى عند العرب ، بنغازى ١٩٩٠م .

٢٣- ر.ج كولنجوود : ترجمة د. محمد بكير خليل : فكرة التاريخ . القاهرة .

٢٤- د. عبد الحليم عويس : فقه التاريخ وأزمة المسلمين الحضارية ، القاهرة ١٩٨٦م .

٢٥- د. السيد رجب حراز : عصر النهضة : دراسة فى الحضارة الأوروبية الحديثة ، القاهرة ١٩٦٣ .

٢٦- هربرت فيشر ترجمة زينب عصمت راشد وأحمد عبد الرحيم مصطفى مراجعة د. أحمد عزت عبد الكريم : أصول التاريخ الأوروبى الحديث من النهضة الأوروبية إلى الثورة الفرنسية، القاهرة ١٩٦٥م .

٢٧- محمد قاسم وحسين حسنى : تاريخ القرن التاسع عشر فى أوروبا ومايليه من الحوادث حتى نهاية الحرب العظمى ، القاهرة ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م .

٢٨- د. محمد فؤاد شكرى : الصراع بين البرجوازية والإقطاع ١٧٨٩ - ١٨٤٨م ، القاهرة ١٩٥٨ مجلدان .

٢٩- د. صلاح أبو زيد : التاريخ والتاريخ ، دراسة فى المصطلح والمؤرخ والمنهج سوهاج ١٩٩١ ٢ جزء .

٣٠- عبد الرحمن بدوى : شبنجلر . النهضة القاهرة ١٩٤٢م .

ثانيا : مراجع أجنبية

1- Toynbee, A : Mankind and Mother Earth London , 1978 .

2- Carr, E.H. : what is History, London, 1978 .

3- Oman, Chr. : on the writing of History, London, 1939 .

4- Wilkins, B. T. : Has History any Meaning ? 1978 .

5- Cohan, G.A. : Karl Mark' s theory of History. 1980 .

6- Hegel G. W. F. : The Philosophy of History . 1956 .

محتويات الكتاب

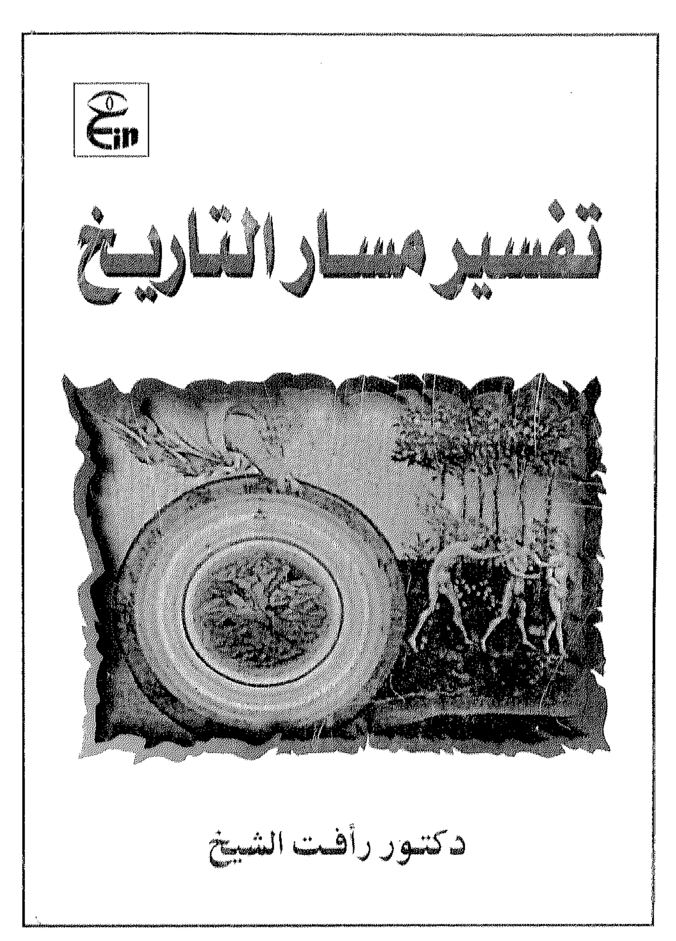
الفصل السادس : القرن العشرين

رقم الإيداع ٩٩/١٥٢٨٠

الترقيم الدولى 4 - 021 - 322 - 977

دار روتابرينت للطباعة ت: ٣٥٥٢٣٦٢ - ٣٥٥٠٦٩٤
٥٣ شارع نوبار - باب اللوق





لوحة الغلاف : آدم وحواء مطرودان من الجنة
الفنان : جيوڤانى دى باولو .



للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية
FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES